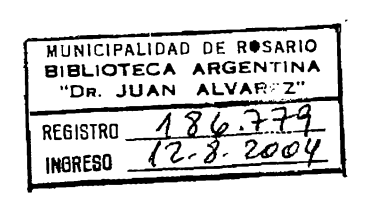
ERIC HOBSBAWM
Y TERENCE RANGER (EDS.)

LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN


CRÍTICA
BARCELONA



Título original:
THE INVENTION OF TRADITION
The Press Syndicate of the University of Cambridge
Cambridge (Gran Bretaña)
First published, 1983

Traducción castellana de Omar Rodríguez

Cubierta: Joan Batallé

Ilustración de la cubierta: *La jura de Santa Gadea*, M. Hiráldez Acosta (1864).
Fotocomposición: punt groc

e-mail: editorial@ed-critica.es
ISBN: 84-8432-350-1
Depósito legal: B. 20.538-2002
Impreso en España
2002.— HUROPE, S.L., Lima 3, bis, Barcelona

1. INTRODUCCIÓN: LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN

ERIC HOBSBAWM

Nada parece más antiguo y relacionado con un pasado inmemorial que la pompa que rodea a la monarquía británica en sus manifestaciones ceremoniales públicas. Sin embargo, como se explica en un capítulo de este libro, en su forma moderna tal boato es un producto de finales del siglo XIX y del siglo XX. Las «tradiciones» que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas. Cualquier persona familiarizada con los colegios de las antiguas universidades británicas será capaz de recordar la institución de estas «tradiciones» a escala local, a pesar de que algunas, como el festival anual de Nine Lessons y Carols en la capilla del King's College en Cambridge en la noche de Navidad, se pueden generalizar utilizando un medio de masas moderno como la radio. Esta observación constituyó el punto de partida de un congreso organizado por la revista histórica *Past & Present*, que a su vez es la base de este libro.

El término «tradición inventada» se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las «tradiciones» realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un período breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez. La aparición en Navidad de la monarquía británica en los medios (instituida en 1932) es un ejemplo de las primeras, mientras que la emergencia y el desarrollo de prácticas asociadas con la final de la copa del fútbol británico lo es de las segundas. Es evidente que no todas son igual de permanentes, pero nues-

tra principal preocupación es su aparición y consolidación, más que sus posibilidades de supervivencia.

La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. Un ejemplo sorprendente es la elección deliberada del estilo gótico para la reconstrucción del Parlamento británico, y la decisión igualmente deliberada de reconstruir la cámara parlamentaria después de la Segunda Guerra Mundial siguiendo los mismos planos utilizados anteriormente. El pasado histórico en que se inserta la nueva tradición no tiene por qué ser largo y alcanzar lo que se supone que son las brumas del pasado. Las revoluciones y los «movimientos progresistas» que rompen con lo anterior, por definición, tienen su propio pasado apropiado, a pesar de que éste quede interrumpido en una fecha concreta como 1789. Sin embargo, en la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las «tradiciones inventadas» es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia. En resumen, hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria. Es el contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables, lo que hace que «la invención de la tradición» sea tan interesante para los historiadores de los dos siglos pasados.

En este sentido, la «tradición» debe distinguirse claramente de la «costumbre» que predomina en las denominadas sociedades «tradicionales». El objetivo y las características de las «tradiciones», incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a éste le impone limitaciones sustanciales. Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia. Los estudiantes de los movimientos campesinos saben que la reclamación por parte de un pueblo de una tierra o un derecho común «por costumbre desde tiempos inmemoriales» a menudo no expresa un hecho histórico, sino el equilibrio de fuerzas en la lucha constante del pueblo contra los se-

ñores o contra otras comunidades. Los estudiantes del movimiento obrero británico saben que «la costumbre del oficio» o del pequeño comercio puede representar no una tradición, sino cualquier derecho que los trabajadores hayan establecido en la práctica, aunque sea recientemente, y que ahora intentan extender o defender otorgándole la sanción de la perpetuidad. La «costumbre» no puede alcanzar la invariabilidad, porque incluso en las sociedades «tradicionales» la vida no es así. El derecho consuetudinario o la ley común muestran todavía la combinación de flexibilidad sustancial y adhesión formal a lo precedente. La diferencia entre «tradición» y «costumbre» en este sentido se ilustra bien en este caso. La «costumbre» es lo que hacen los jueces, la «tradición» (en este caso inventada) es la peluca, la toga y otra parafernalia formal y prácticas ritualizadas que rodean esta acción sustancial. El declive de la «costumbre» transforma invariablemente la «tradición» con la que habitualmente está relacionada.

Una segunda distinción, menos importante, que debe hacerse es la que existe entre la «tradición» según se entiende aquí y la convención o rutina, que no tiene un significado ritual o una función simbólica como tal, a pesar de que la podría adquirir accidentalmente. Es evidente que cualquier práctica social que necesita llevarse a cabo repetidamente tenderá, por conveniencia o por eficiencia, a desarrollar un grupo de convenciones y rutinas, que pueden ser formalizadas *de facto* o *de iure* con el objetivo de enseñar la práctica a los nuevos aprendices. Esto se aplica tanto a las prácticas sin precedentes (por ejemplo, el trabajo de un piloto de aviones) como a otras mucho más familiares. Desde la revolución industrial, las sociedades se han visto obligadas por naturaleza a inventar, instituir o desarrollar nuevas redes de convenciones o rutinas determinadas de un modo más frecuente que las sociedades anteriores. En la medida en que funcionan mejor cuando se convierten en hábito, procedimiento automático o incluso acto reflejo, requieren invariabilidad, lo que puede dificultar otro requisito necesario de la práctica: la capacidad para reaccionar ante contingencias imprevistas o poco habituales. Ésta es una debilidad bien conocida de la rutinización o de la burocratización, particularmente en los niveles subalternos donde la actuación invariable se considera como la más eficiente.

Estas redes de convención y de rutina no son «tradiciones inventadas» en la medida en que su función, y por consiguiente su justificación, es más bien técnica que ideológica (en términos marxistas, pertenece a la «base» más que a la «superestructura»). Están diseñadas para facilitar inmediatamente operaciones prácticas definibles y se modifican o abandonan rápidamente para enfrentarse a necesidades prácticas cambiantes, sin olvidar la inercia que cualquier práctica adquiere con el tiempo y la resis-

tencia emocional a cualquier innovación por parte de la gente que se siente ligada a ella. Lo mismo sucede con las «reglas» reconocidas de juegos u otros modelos de interacción social, donde éstos existan, o con cualquier otra norma de base pragmática. Cuando esto se da en combinación con la «tradición», la diferencia se hace inmediatamente observable. Llevar cascos duros cuando se monta a caballo tiene un sentido práctico, como sucede con los cascos de protección para los motociclistas o los cascos de acero para los soldados. Utilizar un tipo determinado de sombrero duro en combinación con la chaqueta roja de caza tiene un sentido totalmente diferente. Si no fuera así, sería tan fácil cambiar el traje «tradicional» de los cazadores de zorros como introducir en el ejército, una institución más bien conservadora, un casco de forma distinta si se pudiese demostrar que proporciona una protección más eficiente. De hecho, se podría sugerir que las «tradiciones» y las convenciones pragmáticas o las rutinas están relacionadas de modo inverso. La «tradición» muestra debilidad cuando, como sucede entre los judíos liberales, las prohibiciones dietéticas se pueden justificar pragmáticamente, al argumentar que los antiguos hebreos prohibieron el cerdo basándose en motivos higiénicos. De modo contrario, los objetos y las prácticas son más susceptibles de un uso ritual y simbólico cuando no van cargados de uso práctico. Las espuelas de los uniformes de los oficiales de caballería son más importantes para la tradición cuando no hay caballos, los paraguas de los oficiales de la guardia vestidos de civil pierden su significado cuando no se llevan plegados (es decir, cuando son útiles), las pelucas de los abogados difícilmente podrían tener su significado moderno si el resto de la gente no hubiese dejado de llevarlas.

Inventar tradiciones, como se asume aquí, es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer la repetición. El proceso actual de creación de estos rituales y simbólicos complejos no ha sido adecuadamente estudiado por los historiadores. En gran parte continúa siendo oscuro. Se puede decir que se ejemplifica de manera más clara cuando una «tradición» se inventa deliberadamente y es construida por un único iniciador, como es el caso de los Boy Scouts de Baden-Powell. Quizás se puede seguir casi tan fácilmente en el caso de las ceremonias oficialmente instituidas y planeadas, siempre que se puedan documentar fácilmente, como en el caso de la construcción del simbolismo nazi y las concentraciones del partido en Núremberg. Probablemente es más difícil seguirlo cuando estas tradiciones han sido en parte inventadas, en parte desarrolladas en grupos privados (donde el proceso es más difícil de registrar por medio de la burocracia), o han aparecido de manera informal durante un período de tiempo como, por ejemplo, en el parlamento o en la profesión legal. La di-

ficultad se halla no sólo en las fuentes, sino también en las técnicas, a pesar de que tenemos a nuestra disposición tanto disciplinas esotéricas especializadas en el simbolismo y en el ritual, en la heráldica y en el estudio de la liturgia como disciplinas históricas warburguianas para el estudio de estas materias. Por desgracia, ninguna de ellas son familiares a los historiadores de la era industrial.

Probablemente, no hay ningún tiempo ni lugar por el que los historiadores se hayan interesado que no haya vivido la «invención» de la tradición en este sentido. Sin embargo, hay que esperar que sea más frecuente cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las «viejas» tradiciones, produciendo otros nuevos en los que esas tradiciones no puedan aplicarse, o cuando esas viejas tradiciones y sus portadores y promulgadores institucionales se convierten en insuficientemente adaptables y flexibles, o son de algún modo eliminados: en resumen, cuando se producen cambios lo bastante amplios y rápidos en la oferta y en la demanda. Estos cambios han sido particularmente significativos en los últimos 200 años, y, por consiguiente, es razonable esperar que formalizaciones instantáneas de nuevas tradiciones se agrupen durante este período. Esto implica, incidentalmente, tanto contra el liberalismo decimonónico como contra la más reciente teoría de la «modernización», que estas formalizaciones no sólo se limitan a las denominadas sociedades «tradicionales», sino que también tienen lugar, en una forma u otra, en las «modernas». En términos generales esto es así, pero hay que ser prudente con las siguientes afirmaciones: primero, que las viejas formas de estructura comunitaria y autoritaria, y por consiguiente las tradiciones que se les asocian, no se pudieron adaptar y se hicieron rápidamente inviables, y segundo, que las «nuevas» tradiciones simplemente fueron resultado de la incapacidad de usar o de adaptar las viejas.

La adaptación tuvo lugar para viejos usos en nuevas condiciones y por medio de la utilización de viejos modelos para nuevos objetivos. Las viejas instituciones con funciones establecidas, referencias al pasado e idiomas y prácticas rituales necesitarían adaptarse según esta vía: la Iglesia católica se enfrentó con nuevos retos políticos e ideológicos y cambios importantes en la composición de los creyentes (como la notable feminización tanto de los fieles laicos como del personal clerical);[1] los ejércitos profesionales tuvieron que hacer frente al servicio militar obligatorio; las viejas instituciones como las cortes de justicia operaban ahora en un con-

1. Véase por ejemplo G. Tihon, «Les rel gieuses en Belgique du XVIII^e au XX^e siecle: Approche Statistique», *Belgisch Tijdschrift v. Nieuwste Geschiedenis/Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, VII (1976), pp. 1-54.

texto diferente y a veces con cambios en sus funciones en un nuevo contexto. Así sucedió con las instituciones que disfrutaban de continuidad nominal, pero que de hecho se convertían en algo muy diferente, como es el caso de las universidades. Bahnson[2] ha analizado el rápido declive, después de 1848, de la práctica tradicional de los éxodos en masa de estudiantes de las universidades alemanas (por razones de conflicto o manifestaciones) en términos del cambiante carácter académico de las universidades, la edad creciente de la población estudiantil, su aburguesamiento, que condujo a la disminución de las tensiones entre los ciudadanos y los estudiantes y los desórdenes de estos últimos, la nueva institución de la movilidad libre entre las universidades, el consiguiente cambio en las asociaciones estudiantiles y otras transformaciones.[3] En todos estos casos, la novedad no es menos nueva por el hecho de haber sido capaz de disfrazarse fácilmente de antigüedad.

Más interesante, desde nuestro punto de vista, es el uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos. Una gran reserva de estos materiales se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólicas. A veces las nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión y la pompa principesca, el folclore y la francmasonería (en sí misma una tradición inventada de gran fuerza simbólica). Así, el desarrollo del nacionalismo suizo, concomitante con la formación de un moderno estado federal en el siglo XIX, ha sido brillantemente estudiado por Rudolf Braun,[4] quien tiene la ventaja de trabajar en una disciplina (*Volkskunde*) que se presta a estos estudios, y en un país donde la modernización no ha sido frenada por la asociación con los abusos nazis. Las tradicionales prácticas de costumbres ya existentes, como las canciones populares, las competiciones físicas y el tiro, fueron modificadas, ritualizadas e institucionalizadas para nuevos propósitos. Las tradicionales canciones populares fueron provistas de nuevas melodías en el mismo idioma, a menudo compuestas por maestros de escuela y transmitidas a un repertorio coral cuyo contenido era patriótico-progresista («Nation, Nation, wie voll klingt der Ton»), a pesar de que se

2. Karsten Bahnson, *Akademische Auszüge aus deustschen Universitäts und Hochschulorten* (Saarbrücken, 1973).

3. Se registran 17 éxodos durante el siglo XVIII, 50 en el período 1800-1848, pero sólo 6 de 1848 a 1973.

4. Rudolf Braun, *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet im 19. und 20. Jahrhundert*, cap. 6 (Erlenbach-Zúrich, 1965).

les incorporaban poderosos elementos rituales de los himnos religiosos. (La formación de nuevos repertorios, especialmente para las escuelas, es algo digno de estudio.) Los estatutos del Federal Song Festival (¿no nos recuerda al *eisteddfodau*?) declaran que su objetivo es «el desarrollo y la mejora de la formación musical del pueblo, el despertar de sentimientos más elevados hacia Dios, la Libertad y el País, la unión y la fraternidad de los amigos del Arte y de la Patria». (La palabra «mejora» introduce la característica nota del progreso decimonónico.)

Un complejo ritual poderoso se formó alrededor de estas ocasiones: los pabellones de los festivales, las estructuras para la exposición de banderas, los templos para las ofrendas, las procesiones, el repique de campanas, los retablos vivientes, los saludos de armas, las delegaciones gubernamentales en honor del festival, las cenas, los brindis y las oraciones. Viejos materiales se adaptan nuevamente para esto:

> Los ecos de formas barrocas de celebración, exhibición y pompa se dan sin lugar a dudas en esta nueva arquitectura del festival. Y, como en la celebración barroca, el estado y la iglesia se mezclan en un plano más elevado, de modo que una aleación de elementos religiosos y patrióticos emerge de estas nuevas formas de actividad coral, de tiro y de actividad gimnástica.[5]

Aquí no se puede discutir hasta qué punto las nuevas tradiciones pueden utilizar viejos materiales, pueden ser forzadas a inventar nuevos lenguajes o concepciones, o ampliar el viejo vocabulario simbólico más allá de los límites bien establecidos. Está claro que muchas instituciones políticas, los movimientos ideológicos y los grupos, no menos en el nacionalismo, eran tan imprevisibles que incluso la continuidad histórica tuvo que ser inventada, por ejemplo al crear un antiguo pasado más allá de la efectiva continuidad histórica, tanto mediante la semificción (Boadicea, Vercingetorix, Arminio el Querusco) como por la falsificación (Ossian y los manuscritos medievales checos). También está claro que se crearon nuevos símbolos y concepciones como parte de movimientos nacionales y de estados, como el himno nacional (cuyo primer ejemplo parece ser el británico en 1740), la bandera nacional (en todo caso una variación de la revolucionaria francesa tricolor, desarrollada entre 1790 y 1794), o la personificación de «la nación» en un símbolo o una imagen, ya fuera oficial, como en el caso de la Marianne o de la Germania, o no oficial, como en los estereotipos de John Bull, el delgado Tío Sam yanqui y el «German Michel».

5. Rudolf Braun, *op. cit.*, pp. 336-337.

Tampoco habría que olvidar la interrupción en la continuidad que se da a veces de manera clara incluso en los tradicionales *topoi* de antigüedad genuina. Según Lloyd,[6] las canciones de Navidad inglesas dejaron de crearse en el siglo XVII, para ser sustituidas por canciones de los libros de himnos del tipo Watts-Wesley, a pesar de que se puede observar una modificación popular de éstas en las religiones de base rural como el primitivo metodismo. Sin embargo, los villancicos fueron el primer tipo de canción popular que fue resucitado por los coleccionistas de clase media para ocupar un sitio «en los nuevos entornos de las iglesias, los gremios y las instituciones femeninas», y desde aquí se difundieron en un nuevo medio urbano a través de «cantantes callejeros o chicos que cantaban delante de las puertas de las casas con la vieja esperanza de obtener alguna propina». En este sentido, *God rest ye merry, Gentlemen* no es viejo, sino nuevo. Tal interrupción se hace visible incluso en los movimientos que se describen deliberadamente a sí mismos como «tradicionalistas», y que apelan a grupos que, por sentido común, están considerados como los depositarios de la continuidad histórica y la tradición, como los campesinos.[7] De hecho, la aparición de movimientos para la defensa de las tradiciones, ya sean «tradicionalistas» o de otro tipo, indica esta interrupción. Estos movimientos, comunes entre los intelectuales desde el movimiento romántico, no pudieron desarrollar o incluso preservar un pasado vivo (excepto construyendo santuarios humanos naturales para rincones aislados de vida arcaica), pero tenían que convertirse en «tradición inventada». Por otro lado, no hay que confundir la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas con la «invención de la tradición». Donde los modos de vida antiguos aún existían, las tradiciones no tenían por qué ser revividas o inventadas.

Sin embargo, se podría sugerir que donde se han inventado, a menudo no es porque los viejos modos de vida ya hubieran desaparecido o no fueran viables, sino porque se han dejado de utilizar deliberadamente o se

6. A. L. Lloyd, *Folk Song in England* (Londres, 1969), pp. 134-138.

7. Hay que distinguir este caso del renacimiento de la tradición destinada a objetivos que realmente demuestran estar en crisis. «La recuperación del viejo vestido regional de los campesinos (hacia 1900), de sus danzas populares y de rituales similares para las ocasiones festivas no fue un hecho burgués ni tradicionalista. A simple vista se podría ver como añoranza nostálgica de la vieja cultura que estaba desapareciendo rápidamente, pero en realidad era la demostración de una identidad de clase por medio de la cual los campesinos prósperos podían distanciarse a sí mismos en sentido horizontal en relación a los ciudadanos y en sentido vertical de los arrendatarios, los artesanos y los trabajadores rurales.» Palle Ove Christiansen, «Peasant Adaptation to Bourgeois Culture? Class Formation and Cultural Redefinition in the Danish Countryside», *Ethnologia Scandinavica* (1978), p. 128. Véase también G. Lewis, «The Peasantry, Rural Change and Conservative Agrarianism: Lower Austria at the Turn of the Century», *Past & Present*, 81 (1978), pp. 119-143.

han adaptado. Así, situándose a sí misma de modo consciente en contra de la tradición y a favor de la innovación radical, la ideología liberal del cambio social decimonónica fracasó sistemáticamente al no suministrar los lazos sociales y de autoridad que se daban por supuestos en anteriores sociedades, y creó vacíos que debieron llenarse con prácticas inventadas. El éxito de los encargados de fábrica *tories* en Lancashire (a diferencia de los liberales) en la utilización de estos viejos lazos para su beneficio muestra que éstos todavía se podían utilizar, incluso en el entorno sin precedentes de la ciudad industrial.[8] Hasta cierto punto no se puede negar que los modos de vida preindustriales no se adaptaron a la larga a una sociedad revolucionada, pero no hay que confundir este acontecimiento con los problemas que surgieron a causa del hecho de que los viejos modos de vida fueron rechazados por aquellos que los consideraban obstáculos para el progreso o, incluso peor, sus adversarios militantes.

Esto no evitó que los innovadores generasen sus propias tradiciones inventadas: las prácticas de la francmasonería son un buen ejemplo de ello. Sin embargo, una hostilidad general contra el irracionalismo, la superstición y las costumbres que eran reminiscencias de un pasado oscuro, si no provenían directamente de él, provocó que los apasionados creyentes en las verdades de la Ilustración, como los liberales, los socialistas y los comunistas, no fuesen receptivos a las tradiciones viejas o nuevas. Los socialistas, como veremos más adelante, se encontraron a sí mismos adquiriendo un Primero de Mayo anual sin saber bien cómo, los nacionalsocialistas explotaron estas ocasiones con una sofisticación, un celo litúrgico y una manipulación consciente de los símbolos.[9] La era liberal en Gran Bretaña toleró estas prácticas, en la medida en que no afectaban la ideología ni la eficiencia económica, a veces como una concesión a regañadientes al irracionalismo de las clases bajas. Su actitud respecto a las actividades sociables y rituales de las *Friendly Societies* fue una combinación de hostilidad (los «gastos innecesarios» y los «pagos para aniversarios, procesiones, bandas, insignias» fueron prohibidos legalmente) y de tolerancia respecto a acontecimientos como las fiestas anuales, puesto que «la importancia de esta atracción, especialmente por lo que respecta a la población del campo, no se puede negar».[10] Pero un racionalismo rigurosamente individualista dominaba no sólo como cálculo económico, sino como ideal social. El

8. Patrick Joyce, «The Factory Politics of Lancashire in the Later Nineteenth Century», *Historical Journal*, XVIII (1965), pp. 525-553.

9. Helmut Hartwig, «Plaketten zum 1. Mai 1934-39», *Aesthetik und Kommunikation*, VII, 26 (1976), pp. 56-59.

10. P. H. J. H. Gosden, *The Friendly Societies in England, 1815-1875* (Manchester, 1961), pp. 123, 119.

capítulo 7 investiga qué sucedió en el período en el que estas limitaciones se hicieron crecientemente reconocibles.

Estas notas introductorias se pueden concluir con algunas observaciones generales sobre las tradiciones inventadas del período posterior a la revolución industrial.

Estas tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. Mientras que las tradiciones de los tipos b) y c) se crearon artificialmente (como las que simbolizaban sumisión a la autoridad en la India británica), se puede sugerir provisionalmente que el tipo a) fue el dominante, y que las otras funciones se consideraban implícitas o surgidas de un sentido de identificación con una «comunidad» y/o las instituciones que la representaban, expresaban o simbolizaban como «nación».

Una dificultad fue que estas extensas entidades sociales no eran simplemente *Gemeinschaften* o sistemas de rangos aceptados. La movilidad social, los hechos de los conflictos de clase y la marcada desigualdad en las jerarquías formales (como en los ejércitos) dificultaban la aplicación universal de las tradiciones. Esto no afectó demasiado a las de tipo c) desde que la socialización general inculcó los mismos valores en cada ciudadano, miembro de la nación y súbdito de la corona, y las socializaciones funcionalmente específicas de diferentes grupos sociales (como los alumnos de las escuelas públicas diferenciados de los demás) no se interferían entre ellas. Por otra parte, en tanto que las tradiciones inventadas reintroducían, como de hecho se produjo, la noción de estatus en un contexto gobernado por el contrato, la superioridad y la inferioridad dentro de un mundo de igualdad legal, no podían hacerlo de un modo directo. Las tradiciones se podían infiltrar por medio del asentimiento formal simbólico a una organización social que de hecho era desigual, como la nueva forma que se dio a la ceremonia de coronación británica.[11] (Véase más adelante el capítulo 7.) Más a menudo fomentaban el sentido corporativo de *superioridad* de las elites (particularmente cuando había que reclutarlas entre aquellos que no la poseían por nacimiento o atribución) más que inculcar un sentido de obediencia a los de rango inferior. Algunos eran animados a sentirse más iguales que otros. Esto se podía hacer asimilando las elites a los grupos de poder preburgueses o a las autoridades, tanto en la forma burocrática/mili-

11. J. E. C. Bodley, *The Coronation of Edward the VIIth: A Chapter of European and Imperial History* (Londres, 1903), pp. 201, 204.

tarista característica de Alemania (como el cuerpo duelista de estudiantes) o siguiendo el modelo de la «nobleza moralizada» de las escuelas públicas británicas. Alternativamente, quizás, el *esprit de corps*, la autoconfianza y el liderazgo de las elites se pudo desarrollar por medio de «tradiciones» más esotéricas que marcaban la cohesión de un antiguo mandarinato oficial (como sucedía en Francia o con los blancos en las colonias).

Teniendo en cuenta que las tradiciones inventadas «comunitarias» son el tipo básico, hay que estudiar su naturaleza. La antropología puede ayudar a dilucidar las diferencias, como mínimo, entre las prácticas tradicionales antiguas y las inventadas. Aquí podemos hacer notar que mientras los ritos de paso se daban normalmente en las tradiciones de grupos particulares (iniciación, promoción, retiro y muerte), este no era usualmente el caso de quienes estaban designados a las seudocomunidades que abarcaban a todos (naciones, países), posiblemente porque éstas subrayaban su carácter eterno e inmutable, al menos desde la fundación de la comunidad. Sin embargo, tanto los nuevos regímenes políticos como los movimientos innovadores buscarían sus propios sustitutos para los ritos de paso asociados con la religión (matrimonio civil, funerales).

Se puede observar una diferencia importante entre las prácticas antiguas y las inventadas. Las primeras eran específicas y relacionaban fuertemente los lazos sociales, las segundas tendían a ser poco específicas y vagas, como la naturaleza de los valores, los derechos y las obligaciones de la pertenencia al grupo que inculcaban: «patriotismo», «lealtad», «deber», «jugar el juego», «el espíritu de la escuela» y demás. Pero si el contenido del patriotismo británico o del «americanismo» estaba notablemente más definido, aunque normalmente especificado en los comentarios asociados con las ocasiones rituales, las *prácticas* que lo simbolizaban eran poco menos que obligatorias, como levantarse para escuchar el himno nacional en Gran Bretaña y el ritual de la bandera en las escuelas americanas. El factor crucial parece situarse en la invención de signos de pertenencia a un club cargados emocionalmente y simbólicamente, más que en los estatutos y los objetivos de este club. Su significado reside precisamente en su vaga universalidad:

> La bandera nacional, el himno nacional y el emblema nacional son los tres símbolos por medio de los cuales un país independiente proclama su identidad y su soberanía, y como tales merecen respeto y lealtad inmediatos. En sí mismos transmiten todo el pasado, el pensamiento y la cultura de una nación.[12]

12. Comentario del gobierno oficial indio, citado en R. Firth, *Symbols, Public and Private* (Londres, 1973), p. 341.

En este sentido, como hizo notar un observador en 1880, «los soldados y los policías llevan ahora los escudos por nosotros», a pesar de que se equivocó al predecir su renacimiento como adjuntos de los ciudadanos individuales en la era de los movimientos de masas que estaba a punto de empezar.[13]

La segunda observación es que parece obvio que, a pesar de tanta invención, las nuevas tradiciones no han llenado más que una pequeña parte del espacio dejado por el declive secular tanto de la vieja tradición como de la costumbre, tal y como se podía esperar de las sociedades en las cuales el pasado se hace crecientemente menos relevante como modelo o precedente para la mayoría de las formas del comportamiento humano. En la vida privada de la mayor parte de la gente y en la vida independiente de los pequeños grupos subculturales, incluso las tradiciones inventadas de los siglos XIX y XX ocupaban u ocupan un lugar mucho más pequeño del que ocupaban las viejas tradiciones en las viejas sociedades agrarias.[14] «Lo que se hace» estructura los días, las estaciones y los ciclos vitales de los hombres y las mujeres occidentales del siglo XX mucho menos de lo que estructuraba la vida de sus ancestros, y aún mucho menos que las obligaciones externas de la economía, la tecnología, la organización estatal burocrática, las decisiones políticas y otras fuerzas que ni residen en la «tradición» en el sentido adoptado aquí, ni la desarrollan.

Sin embargo, esta generalización no se puede aplicar al campo de lo que se podría denominar la vida pública del ciudadano (incluyendo de algún modo las formas públicas de socialización, como las escuelas, para diferenciarlas de las privadas, o los medios de comunicación de masas). No hay ningún signo real de debilitamiento en las prácticas neotradicionales asociadas a los hombres empleados en el servicio público (las fuerzas armadas, el derecho, quizás incluso los funcionarios) o en prácticas asociadas con la pertenencia de los ciudadanos a un estado. De hecho, la mayoría de las ocasiones en que la gente se hace consciente de la ciudadanía como tal permanecen asociadas a símbolos y prácticas semirrituales (por ejemplo, las elecciones), en su mayor parte históricamente nuevos e inventados: banderas, imágenes, ceremonias y música. Si las tradiciones inventadas de la época inaugurada por las revoluciones industrial y francesa han llenado algún vacío permanente (como mínimo hasta el presente), éste debería situarse en este ámbito.

13. Frederick Marshall, *Curiosities of Ceremonials, Titles, Decorations and Forms of International Vanities* (Londres, 1880), p. 20.

14. Por no mencionar la transformación de los rituales de larga duración y los signos de uniformidad y cohesión en modas de cambio rápido, en el vestido, el lenguaje, las prácticas sociales, etc., como en las jóvenes culturas de los países industrializados.

¿Por qué, se podría preguntar finalmente, los historiadores deberían dedicar su atención a este fenómeno? La pregunta es en un sentido innecesaria, desde el momento en que un número creciente de ellos lo hacen realmente, como dan testimonio los contenidos de este volumen y las referencias que en él se citan. Por tanto es mejor replantearla. ¿Qué beneficios pueden obtener los historiadores del estudio de la invención de la tradición?

En primer lugar, lo más relevante, se puede sugerir que son síntomas importantes y, por consiguiente, indicadores de problemas que de otro modo no se reconocerían y de desarrollos que de otro modo serían difíciles de identificar y fechar. Son evidencias. La transformación del nacionalismo alemán desde su viejo modelo liberal hasta su nueva forma imperialista y expansionista se ilumina de modo más preciso por la rápida sustitución de los viejos colores negro-rojo-dorado por los nuevos negro-blanco-rojo (especialmente durante los años 1890) en el movimiento gimnasta alemán, más que por las declaraciones oficiales de las autoridades o los oradores de las organizaciones. La historia de las finales de la copa de fútbol británico nos da más muestras del desarrollo de una cultura urbana de clase obrera de lo que lo hacen los datos y las fuentes más convencionales. Por eso mismo, el estudio de las tradiciones inventadas no se puede separar del análisis general de la historia de la sociedad, ni se puede esperar avanzar más allá del simple descubrimiento de tales prácticas si no se integra en un estudio de más alcance.

En segundo lugar, ilumina las relaciones humanas con el pasado y, por consiguiente, la propia materia y el oficio de los historiadores. Todas las tradiciones inventadas, hasta donde les es posible, usan la historia como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo. Frecuentemente, ésta se convierte en el símbolo real de la lucha, como en los combates por los monumentos dedicados a Walther von der Vogelweide y a Dante en el Tirol del Sur en 1889 y en 1896.[15] Incluso los movimientos revolucionarios hacen retroceder sus innovaciones por medio de la referencia al «pasado del pueblo» (los sajones contra los normandos, «nos ancêtres les Gaulois» contra los francos, Espartaco), a las tradiciones revolucionarias («Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition» como proclamó Engels en las primeras líneas de su obra *Guerra de campesinos en Alemania*)[16] y a sus propios héroes y mártires. La obra

15. John W. Cole y Eric Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley* (Nueva York y Londres, 1974), p. 55.

16. Para la popularidad de libros sobre este tema y otras materias históricas militantes en las librerías de los obreros alemanes, véase H.-J. Steinberg, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem ersten Weltkrieg* (Hannover, 1967), pp. 131-133.

de James Connolly, *Labour in Irish History*, ejemplifica excelentemente esta unión de temas. El elemento de la invención es particularmente claro aquí, desde el momento en que la historia que se convirtió en parte del fundamento del conocimiento y la ideología de una nación, estado o movimiento no es lo que realmente se ha conservado en la memoria popular, sino lo que se ha seleccionado, escrito, dibujado, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función era hacer precisamente esto. Los historiadores orales han observado frecuentemente cómo, en los recuerdos actuales de los mayores, la Huelga General de 1926 juega un papel más modesto y menos dramático de lo que los entrevistadores habían esperado.[17] Se ha analizado la formación de una determinada imagen de la Revolución francesa durante la Tercera República.[18] Todos los historiadores, sean cuales sean sus objetivos, están comprometidos en el proceso en tanto que contribuyen, conscientemente o no, a la creación, desmantelamiento y reestructuración de las imágenes del pasado que no sólo pertenecen al mundo de la investigación especializada, sino a la esfera pública del hombre como ser político. Deberían ser conscientes de esta dimensión de sus actividades.

En este sentido, hay que destacar que las «tradiciones inventadas» tienen un interés específico para los historiadores modernos y contemporáneos. Son muy importantes para la innovación histórica relativamente reciente que supone la «nación» y sus fenómenos asociados: el nacionalismo, la nación-estado, los símbolos nacionales, las historias y demás. Todo esto se basa en ejercicios de ingeniería social que a menudo son deliberados y siempre innovadores, aunque sólo sea porque la novedad histórica implica innovación. Sea cual sea la continuidad histórica de los judíos o los musulmanes del Oriente Próximo, el nacionalismo y la nación de israelíes y palestinos son nuevos, en tanto que el concepto de los estados territoriales del tipo actual corriente en su región era casi impensable hace un siglo y apenas se convirtió en un proyecto serio antes del fin de la Primera Guerra Mundial. Los idiomas nacionales estándares, que se aprenden en las escuelas y que se escriben, dejando de lado que una elite muy reducida los hable, son productos de edad variable pero a menudo breve. Como un historiador francés del idioma flamenco observó correctamente, el flamenco enseñado en la Bélgica actual no es el lenguaje que las ma-

17. Hay razones bien firmes de por qué los participantes en los niveles más bajos no suelen contemplar los acontecimientos históricos que viven como los niveles más altos o los historiadores. Se podría llamar a esto (siguiendo al protagonista de *La Cartuja de Parma* de Stendhal) «el síndrome Fabrice».

18. Por ejemplo, Alice Gérard, *La Révolution Française: Mythes et Interprétations, 1789-1970* (París, 1970).

dres y las abuelas de Flandes utilizaban con sus hijos: en resumen, es sólo metafóricamente pero no literalmente una «lengua materna». No deberíamos dejarnos confundir por una paradoja curiosa pero comprensible: las naciones modernas y todo lo que las rodea reclaman generalmente ser lo contrario de la novedad, es decir, buscan estar enraizadas en la antigüedad más remota, y ser lo contrario de lo construido, es decir, buscan ser comunidades humanas tan «naturales» que no necesiten más definición que la propia afirmación. Cualquiera que sea la continuidad histórica o de otro tipo insertada en el concepto moderno de «Francia» y «los franceses» (que nadie intentaría negar), estos conceptos en sí mismos incluyen un componente construido o «inventado». Y justamente porque gran parte de lo que de forma subjetiva crea la «nación» moderna consiste en tales productos y se asocia a símbolos apropiados y relativamente recientes, y con un discurso creado a medida (como la «historia nacional»), los fenómenos nacionales no se pueden investigar adecuadamente sin prestar una atención cuidadosa a «la invención de la tradición».

Finalmente, el estudio de la invención de la tradición es interdisciplinar. Es un campo de estudio que une a historiadores, antropólogos sociales y una gran variedad de investigadores de las ciencias humanas, y no se puede llevar a cabo de modo adecuado sin su colaboración. Este libro une, principalmente, aportaciones de historiadores. Se espera que otros lo encuentren útil.

2. LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN: LA TRADICIÓN DE LAS HIGHLANDS EN ESCOCIA

HUGH TREVOR-ROPER

Actualmente, cuando los escoceses se juntan para celebrar su identidad nacional, la afirman abiertamente por medio de un determinado aparato nacional distintivo. Llevan el *kilt*, tejido en un tartán cuyo color y modelo indican su «clan»; y si deciden tocar música, su instrumento es la gaita. Este aparato, al cual atribuyen gran antigüedad, es de hecho básicamente moderno. Se desarrolló después, a veces mucho después, de la Unión con Inglaterra, contra la cual es, de algún modo, una protesta. Antes de la Unión, existía de hecho de una forma rudimentaria, la cual era considerada por una amplia mayoría de escoceses como un signo de barbarie: el signo de los *highlanders* rudos, gandules, agresivos y chantajistas que eran más un estorbo que una amenaza contra la Escocia histórica y civilizada. E incluso en las Highlands, en esta forma rudimentaria, era relativamente nuevo: no era el signo original o distintivo de la sociedad *highland*.

De hecho, todo el concepto de una cultura y una tradición *highland* diferenciada es una invención retrospectiva. Antes de los años finales del siglo XVII, los *highlanders* de Escocia no formaban un pueblo diferente. Eran simplemente un apéndice de Irlanda. En esa costa accidentada e inhóspita, en ese archipiélago de islas grandes y pequeñas, el mar une más que separa y desde finales del siglo V, cuando los escotos del Ulster desembarcaron en Argyll, hasta la mitad del siglo XVIII, cuando se «abrió»

después de las revueltas jacobitas, el oeste de Escocia, cortado por montañas desde el este, estuvo siempre más ligado a Irlanda que a los sajones de las Lowlands. Racial y culturalmente, era una colonia de Irlanda.

Incluso políticamente, estas dos sociedades celtas, la de Irlanda y la de las Highlands occidentales, se fusionaron. Los escotos de Dalriada retuvieron, durante un siglo, su pie en el Ulster. Los daneses gobernaron del mismo modo en las islas occidentales, las costas de Irlanda y la isla de Man. Después de finales de la Edad Media, los lords Macdonalds de las islas estaban más cerca y gobernaban tanto la Escocia occidental como el norte de Irlanda de un modo más efectivo que sus propios soberanos nominales, los reyes de Escocia y de Inglaterra. Bajo su mandato, la cultura de las Hébridas era puramente irlandesa. Sus bardos, médicos y arpistas hereditarios (porque su instrumento musical era el arpa, no la gaita) venían de Irlanda.[1] Incluso después de la destrucción de este señorío, los Macdonalds continuaron siendo una fuerza en ambos países. No fue hasta mediados del siglo XVII que la Plantation del Ulster bajo la autoridad inglesa y el auge de la hegemonía de los Campbells en las Highlands occidentales rompieron esta potencial unidad política. Pero la unidad cultural, aunque debilitada, se mantuvo. En el siglo XVIII, las islas occidentales eran todavía un apéndice irlandés, y el idioma gaélico que allí se hablaba era llamado normalmente, en el siglo XVIII, irlandés.

Al ser una dependencia cultural de Irlanda bajo el dominio «extranjero», y de algún modo inefectivo, de la corona escocesa, las Highlands y las islas de Escocia cayeron en la depresión cultural. Su literatura era una cruda resonancia de la literatura irlandesa. Los bardos de los caciques escoceses venían de Irlanda o iban allí a aprender el oficio. De hecho, como nos cuenta un escritor de principios del siglo XVIII, un irlandés, los bardos escoceses eran la escoria de Irlanda que se limpiaba periódicamente y que se depositaba en ese conveniente vertedero.[2] Incluso bajo el gobierno opresor de Inglaterra en los siglos XVII y XVIII, la Irlanda celta continuó siendo, culturalmente, una nación histórica, mientras que la Escocia celta era, en el mejor de los casos, la pariente pobre. No pudo, o no pudo tener, una tradición independiente.

La creación de una tradición *highland* independiente y la imposición de ésta, con sus signos externos, al conjunto de la nación escocesa, se produjo a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Se produjo en tres etapas. En primer lugar, una revuelta cultural contra Irlanda: la usurpación de la cultura irlandesa y la reescritura de la antigua historia escocesa, que culmi-

1. Véase J. Bannerman, «The Lordship of the Isles», en Jennifer Brown (ed.), *Scottish Society in the 15th Century* (1977).

2. *A Collection of Several Pieces by Mr John Toland* (1726), I, pp. 25-29.

nó en la proclamación insolente de que Escocia, la Escocia celta, era la «nación madre» y Irlanda su dependencia cultural. En segundo lugar, se dio la creación artificial de las nuevas tradiciones *highland*, presentadas como antiguas, originales y distintas. En tercer lugar, hubo un proceso por el cual estas nuevas tradiciones se ofrecieron a, y fueron adoptadas por, la histórica Escocia *lowland*: la Escocia oriental de los pictos, los sajones y los normandos.

La primera de estas etapas se alcanzó en el siglo XVIII. La reclamación de que los *highlanders* celtas de Escocia, que hablaban irlandés, no fueron simplemente invasores irlandeses que llegaron en el siglo V d. C., sino que tenían una historia antigua en Escocia y eran de hecho los caledonios que habían resistido a los ejércitos romanos, era por supuesto una antigua leyenda que dio buenos frutos en el pasado. Fue efectivamente refutada en 1729 por el primero y mayor anticuario escocés, el cura emigrado jacobita Thomas Innes. Pero fue reafirmada en 1738 por David Malcolm[3] y, de modo más eficiente, en los años 1760, por dos escritores que tenían el mismo apellido: James Macpherson, el «traductor» de Ossian, y el reverendo John Macpherson, ministro de Sleat, en la isla de Skye. Ambos Macphersons, a pesar de que no eran familia, se conocían (James Macpherson había estado con el ministro en su visita a Skye cuando buscaba a «Ossian» en 1760, y el hijo del ministro, que después se convertiría en sir John Macpherson, gobernador general de la India, sería posteriormente su amigo íntimo y cómplice) y trabajaban de acuerdo. Ambos, por medio de dos actos distintos de falsificación descarada, crearon una literatura indígena para la Escocia celta y, como apoyo necesario, una nueva historia. Tanto su literatura como su historia, en la medida en que tenían alguna conexión con la realidad, habían sido usurpadas a los irlandeses.

La cruda desfachatez de los Macphersons debería causar admiración. James Macpherson recogió baladas irlandesas en Escocia, escribió una «épica» en la cual trasladaba todo el escenario de Irlanda a Escocia y entonces rechazaba las baladas genuinas así maltratadas tildándolas de modernas composiciones degradadas y describiendo la literatura irlandesa que transmitían como mero reflejo de estas composiciones. El ministro de Sleat escribió entonces una *Critical Dissertation* en la cual suministraba el contexto necesario para el «Homero celta» que su homónimo había «descubierto»: situó a los celtas de habla irlandesa en Escocia cuatro siglos antes de su llegada histórica y describió la genuina y nativa literatura irlandesa como robada, durante la Época Oscura, por los irlandeses sin escrúpulos a los inocentes escoceses. Para completar el panorama, el mismo James Macpherson, usando los papeles del ministro, escribió una «in-

3. David Malcolm, *Dissertations on the Celtic Languages* (1738).

dependiente» *Introduction to the History of Great Britain and Ireland* (1771), en la que repetía las afirmaciones del ministro. Sobre el éxito de los Macpherson basta con decir que sedujeron incluso al normalmente cuidadoso y crítico Edward Gibbon, quien reconoció como sus guías en la antigua historia de Escocia a aquellos «dos *highlanders* sabios», James Macpherson y el reverendo John Macpherson, y perpetuó así lo que con razón se ha llamado «la cadena de los errores en la historia de Escocia».[4]

Costaría un siglo entero limpiar la historia de Escocia, si es que ha sido nunca limpiada, de las manipulaciones distorsionantes e interdependientes de los dos Macpherson.[5] Mientras tanto, estos dos insolentes farsantes habían conseguido su último triunfo: habían colocado a los *highlanders* escoceses en el mapa. Previamente despreciados tanto por los escoceses de las Lowlands, por salvajes desordenados, como por los irlandeses, que los consideraban sus parientes pobres, eran ahora celebrados en toda Europa como *Kulturvolk* que, cuando Inglaterra e Irlanda se habían sumido en un barbarismo primitivo, había producido una épica poética de sensibilidad y refinamiento exquisitos, igual (según Madame de Staël) o superior (según F. A. Wolf) a Homero. No sólo en literatura atrajeron la atención de Europa. Toda vez que los lazos con Irlanda se habían cortado, y las Highlands escocesas habían adquirido, aunque fraudulentamente, una antigua cultura independiente, se había abierto el camino para señalar esta independencia por medio de tradiciones propias. La tradición que ahora se iba a establecer era la peculiaridad en la forma de vestir.

En 1805 sir Walter Scott escribió, para la publicación en el *Edinburgh Review*, un ensayo sobre el Ossian de Macpherson. En él mostraba, característicamente, profunda erudición y buen sentido. Rechazó de modo categórico la autenticidad de la épica que la sociedad literaria escocesa en general, y los *highlanders* en particular, continuaban defendiendo. Pero en el mismo ensayo subrayaba entre paréntesis, que no se podía negar que los antiguos caledonios del siglo III d.C. habían llevado «un *philibeg* de tartán». En un ensayo tan crítico y racional, esta afirmación confiada es sorprendente. Nunca antes, que yo sepa, se había hecho tal reivindicación. Incluso Macpherson nunca lo había sugerido: su Ossian había sido siempre

4. E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Everyman, II, p. 496; M. V. Hay, *A Chain of Error in Scottish History* (1927).

5. Así, como ha señalado el mejor académico en la materia, Ludwig Stern, en su importante ensayo «Die Ossianischen Heldenlieder», traducido al inglés en *Transactions of the Gaelic Society of Inverness*, XXII (1897-1898), el artículo sobre Macpherson en el *Dictionary of General Bibliography* «homologa los puntos de vista de los apologistas mal informados» y los lexicógrafos albano-gaélicos han dañado su trabajo al tomar parte de su material del «Ossian defectuoso y no gaélico», es decir, la versión gaélica espuria de los poemas de Ossian publicada en 1807.

representado con una túnica amplia, y su instrumento, por cierto, no era la gaita, sino el arpa. Pero Macpherson era un *highlander* una generación mayor que Scott. Esto, en esta materia, supone una gran diferencia.

¿Cuándo se convirtió el «*philibeg* de tartán», el *kilt* moderno, en el atuendo de los *highlanders*? No se puede dudar de los hechos, especialmente desde la publicación de la excelente obra de J. Telfer Dunbar.[6] Mientras que el tartán, es decir, la pieza de tela tejida siguiendo un modelo geométrico de colores, se conocía en Escocia en el siglo XVI (parece haber llegado de Flandes hasta las Highlands a través de las Lowlands), el *philibeg*, tanto el nombre como la cosa, son desconocidos antes del siglo XVIII. Lejos de ser un vestido tradicional *highland*, fue inventado por un inglés después de la Unión de 1707, y los diferentes «tartanes de los clanes» son incluso una invención más tardía. Fueron diseñados como parte de una festividad organizada por sir Walter Scott en honor de un rey hannoveriano y deben su forma actual a otros dos ingleses.

Dado que los *highlanders* escoceses eran, en su origen, simplemente irlandeses que habían navegado de una isla a otra, es natural suponer que originalmente su vestido era el mismo que el de los irlandeses. Y de hecho esto es lo que encontramos. Hasta el siglo XVI ningún escritor registra ninguna peculiaridad en el vestido *highlander*, pero todos los documentos de la época están sustancialmente de acuerdo. Muestran que el vestido corriente de los *highlanders* era una larga camisa «irlandesa» (en gaélico, *leine*) que las clases altas, como en Irlanda, teñían con azafrán (*leine-croich*); una túnica de *failuin* y un abrigo o manto que las clases altas tejían con muchos colores y líneas pero que en general era de coloración marrón, como color protector en el brezo. Además, los *highlanders* llevaban zapatos de una sola suela (las clases altas utilizaban botines) y blandos sombreros planos, generalmente azules. En la batalla, los líderes llevaban mallas de hierro mientras que las clases bajas utilizaban una camisa de lino acolchada pintada o manchada con brea y cubierta con pieles de ciervo. Aparte de este vestido corriente, los caciques y los prohombres que tenían contacto con los más sofisticados habitantes de las Lowlands podían llevar *trews*: una combinación de bombachos y medias. Los *trews* sólo se podían llevar en el exterior por hombres que tuviesen criados que los protegiesen o que los transportasen: eran por consiguiente un signo de distinción social. Tanto los mantos como los *trews* eran probablemente de tartán.[7]

6. J. Telfer Dunbar, *History of the Highland Dress* (1962).

7. Estos datos provienen de John Major, *Historia Maioris Britanniae* (1521); James Leslie, *De moribus et Gestis Scotorum* (1570); Lindsay of Pitscottie, *Chronicle* (1573); G. Buchanan, *Rerum Scoticarum Historia* (1583); Nicolay d'Arfeville, *La Navigation du Roy d'Escosse* (1583). La evidencia se encuentra en D. W. Stewart, *Old and Rare Scottish Tartans* (Edimburgo, 1893), Introducción.

En el curso del siglo XVII, el siglo en que se rompió el lazo entre las Highlands e Irlanda, el vestido *highland* fue modificado. Los cambios ocurrieron de forma irregular durante el siglo. En primer lugar, la camisa larga cayó en desuso. En las islas fue sustituida por la chaqueta, el chaleco y los bombachos de las Lowlands a principios de siglo.[8] Por otra parte, un ministro escocés declararía mucho más tarde que los salvajes *highlanders* en el ejército jacobita que pasaron por su parroquia en 1715 no llevaban «ni manto ni *philibeg*», sino simplemente una chaqueta hecha en casa de un solo color que llegaba hasta las piernas, apretada con un cinturón.[9] Ésta es la última evidencia, por lo que yo sé, de la supervivencia del *leine* en Escocia.

Durante el siglo XVII, los ejércitos de las Highlands lucharon en las guerras civiles de Gran Bretaña y, cuando se les describe, encontramos que los oficiales llevaban *trews* mientras que los soldados comunes tenían sus piernas desnudas. Tanto unos como otros llevaban el manto, los primeros para cubrir el pecho, los soldados para proteger todo el cuerpo, sujeto en la cintura de manera que la parte baja que quedaba por debajo del cinturón formaba una especie de falda. Con esta forma se le conocía como *breacan* o «manto con cinturón». El hecho esencial es que, hasta entonces, no se menciona el *kilt* tal como lo conocemos. La alternativa fueron los *trews* de los caballeros o el manto con cinturón «servil».[10]

El nombre *kilt* aparece por primera vez veinte años después de la Unión. Edward Burt, un oficial inglés enviado a Escocia como vigilante general bajo las órdenes del general Wade, escribió entonces una serie de cartas, principalmente desde Inverness, describiendo el carácter y las costumbres del país. En éstas, proporciona una cuidadosa descripción del *quelt*, que, como explica, no es un vestido diferente sino simplemente un método particular de llevar el manto:

> ... una parte se lleva plegada y atada alrededor de la cintura para hacer un tipo de combinación que llegue hasta medio muslo, y el resto se lleva por encima de los hombros y entonces se ata antes... de manera que se acerca bastante a la apariencia de las mujeres pobres de Londres cuando llevan sus vestidos por encima de la cabeza para protegerse de la lluvia.

8. M. Martin, *A Description of the Western Islands of Scotland* (1703).

9. John Pinkerton, *Literary Correspondence* (1830), I, p. 230. El ministro fue el padre del filósofo Adam Ferguson.

10. Esto se muestra en la evidencia aportada por Stewart, *Old and Rare Scottish Tartans*, p. 21. Se ilustra de modo más gráfico en los soportes de las armas de Skene o de Ilk: dos *highlanders*, uno (un caballero con espada) que lleva *trews*, el otro en «hábito servil», es decir, con un manto con cinturón (*no* como supone Stewart un *kilt*; sobre esta cuestión, véase Dunbar, *History of the Highland Dress*, pp. 34-35).

Esta combinación, añade Burt, se llevaba normalmente «tan corta que en un día con viento, subiendo una colina, o al agacharse, mostraba inmediatamente las indecencias». Su descripción nos deja claro que no está describiendo el *kilt* moderno, sino el manto con cinturón.

Burt fue explícito sobre el vestido *highland* porque ya, en su época, era objeto de controversia política. Después de la rebelión jacobita de 1715, el parlamento británico había considerado su prohibición por ley, del mismo modo que el vestido irlandés había sido prohibido bajo Enrique VIII: esta prohibición, se pensaba, ayudaría a quebrantar el modo de vida distinto de las Highlands e integraría a los *highlanders* en la sociedad moderna. Sin embargo, al final no se aprobó la ley propuesta. El vestido *highland*, como se concedió, era conveniente y necesario en un país donde un viajero tenía que «saltar por encima de las rocas y los pantanos y pernoctar en las colinas». Era también necesario para los pobres, ya que era muy barato: «Con unos pocos chelines un *highlander* corriente se puede comprar esta vestimenta», mientras que no se podría nunca permitir ni el más basto de «los vestidos de las Lowlands».

Es irónico que si el vestido *highland* se hubiese prohibido después de «los Quince» en vez de después de «los Cuarenta y cinco», el *kilt*, considerado actualmente como una de las tradiciones más antiguas de Escocia, nunca habría existido. Nació pocos años después de que Burt escribiese su libro, y muy cerca de la región donde vivía. Desconocido en 1726, apareció repentinamente unos pocos años después y hacia 1746 se había establecido lo suficiente como para que se le nombrase explícitamente en la ley parlamentaria que prohibía el vestido *highland*. Su inventor era un cuáquero inglés de Lancashire, Thomas Rawlinson.

Los Rawlinson eran una familia de herreros cuáqueros que se había establecido desde hacía tiempo en Furness. Hacia principios del siglo XVIII, asociados con otras familias cuáqueras importantes, los Ford, los Crosfield y los Backhouse, controlaban «una extensa red de hornos y forjas» en Lancashire. Pero los suministros de carbón habían disminuido y necesitaban madera para el combustible. Afortunadamente, después de la represión de la rebelión, las Highlands se estaban abriendo y los bosques del norte se podían explotar para la industria del sur. Así, en 1727, Thomas Rawlinson llegó a un acuerdo con Ian MacDonell, jefe de los MacDonell de Glengarry cerca de Inverness, para un arrendamiento de treinta y un años de las áreas boscosas de Invergarry. Allí construyó un horno en el que fundía el mineral de hierro que embarcaba especialmente desde Lancashire. La empresa no fue un éxito económico: se cerró después de siete años, pero, durante este tiempo, Rawlinson acabó conociendo el área, estableció relaciones regulares con los MacDonell de Glengarry y por supuesto dio empleo a «una gran cantidad

de *highlanders*» para que talasen los árboles y trabajasen en el horno.[11]

Durante su estancia en Glengarry, Rawlinson se interesó por el vestido *highland*, pero también se dio cuenta de sus inconvenientes. El manto con cinturón podía ser apropiado para la vida ociosa de los *highlanders*: para vivir en las colinas o esconderse en los brezales. Era también barato, y todos estaban de acuerdo en el hecho que las clases bajas no podían permitirse el gasto que suponían los pantalones. Pero para los hombres que tenían que talar árboles o construir hornos era «un vestido incómodo e inapropiado». Por tanto, como «hombre de genio y rapidez», Rawlinson llamó al sastre del regimiento estacionado en Inverness y juntos se propusieron «acortar el vestido y hacerlo útil y cómodo para sus trabajadores». El resultado fue el *felie beg*, *philibeg*, o «pequeño *kilt*», que se alcanzó al separar la falda del manto y convertirlo en una prenda distinta, con los pliegues ya cosidos. El mismo Rawlinson llevó este nuevo vestido y su ejemplo fue seguido por su socio, Ian Macdowell de Glengarry. Después, los jefes de los clanes, como siempre, siguieron obedientemente a su jefe y la innovación, según se nos cuenta, «se consideró tan cómoda y conveniente que en poco tiempo su uso se hizo frecuente en todo el territorio de las Highlands y también en gran parte de las Lowlands septentrionales».

La narración del origen del *kilt* fue suministrada primero en 1768 por un caballero *highland* que había conocido a Rawlinson personalmente. Fue publicada en 1785 y no originó desacuerdos.[12] Las dos principales autoridades en vestidos escoceses de entonces la confirmaron,[13] igual que el testimonio independiente de la familia Glengarry.[14] No fue contradecida durante cuarenta años. Nunca ha sido refutada. Toda la evidencia acumulada desde entonces la confirma. Las pruebas pictóricas también lo hacen, ya que la primera persona que fue pintada llevando un *kilt* moderno, no un manto con cinturón, aparece en un retrato de Alexander MacDonell de Glengarry, el hijo del jefe que era amigo de Rawlinson. Es interesante hacer notar que, en el retrato, quien lleva el *kilt* no es el jefe, sino su sirviente, enfatizando así, de nuevo, su estatus «servil».[15] Gracias a estas pruebas, las mejores autoridades modernas aceptan la narración como

11. Sobre la aventura escocesa de Rawlinson, véase Alfred Fell, *The Early Iron Industry of Furness and District* (Ulverston, 1908), pp. 346 y ss.; Arthur Raistrick, *Quakers in Science and Industry* (1950), pp. 95-102.

12. La narración pertenece a Ivan Baillie de Abereachen y fue publicada en el *Edinburgh Magazine*, marzo de 1785 (vol. I, p. 235).

13. Me refiero a sir John Sinclair y John Pinkerton. Véase más abajo, p. 35.

14. Me refiero a la evidencia de los Stuart Sobieski. Véase más abajo, p. 43.

15. Para el retrato, véase Dunbar, *History of the Highland Dress*, pp. 69-70. Parece haber sido pintado hacia 1747.

verdadera.[16] Se puede concluir por tanto que el *kilt* es simplemente un vestido moderno, diseñado en principio, y después utilizado, por un industrial inglés cuáquero que lo suministró a los *highlanders* con la finalidad de preservar su tradicional forma de vida pero a la vez facilitar su transformación: para sacarlos de los brezales y meterlos en la fábrica.

Sin embargo, si éste fue el origen del *kilt*, nos vemos obligados a plantearnos otra cuestión. ¿Qué tartán llevaba este cuáquero en su *kilt*? ¿Fue un *sett* distintivo o diseño de colores inventado para un Rawlinson de Lancashire, o es que él se convirtió en un miembro honorario del clan MacDonell? ¿Había realmente *setts* de este tipo en el siglo XVIII? ¿Cuándo empezó la diferenciación de diseños según los clanes?

Los escritores del siglo XVI que observaron el vestido *highland* no conocían esta diferencia. Describen las mantas de los jefes como coloreadas y las de sus seguidores como marrones, de manera que en su época la diferencia en el color estaba determinada por el estatus, no por el clan. La prueba más temprana que se ha aportado como apoyo de la diferenciación según los clanes es una observación de Martin Martin, quien visitó las islas occidentales a finales del siglo XVII. Sin embargo, Martin asigna simplemente diferentes modelos a diferentes lugares: no hace diferencias entre clanes y, de hecho, la evidencia en contra de la diferenciación según los clanes es fuerte. Así un grupo de retratos de diferentes miembros de la familia Grant pintados por Richard Watten en el siglo XVIII los muestra llevando diferentes tartanes. Los retratos de los Macdonald de Armadales muestran «como mínimo seis diferentes *setts* de tartanes» y la evidencia contemporánea que hace referencia a la rebelión de 1745, tanto en la pintura, en la literatura o en la indumentaria, no da cuenta de ninguna diferenciación entre clanes ni de ninguna continuidad en los *setts*. El único modo de conocer la lealtad de un *highlander* a un clan no se basa en su tartán, sino en la escarapela de su sombrero. Los tartanes eran sólo un asunto de gusto personal o de necesidad.[17] De hecho, en octubre de 1745, cuando el Young Chevalier se encontraba en Edimburgo con su ejército, el *Caledonian Mercury* anunció «una gran variedad de tartanes con los diseños más novedosos». Como D. W. Stewart admite con un cierto rechazo,

> este hecho es un gran obstáculo para aquellos que defienden la antigüedad de los tartanes. Parece extraño que cuando la ciudad estaba llena de *highlanders* de todos los rangos y de muchos clanes diferentes, no llevasen sus *setts* tradicionales, sino «una gran variedad de los diseños más novedosos».

16. *Ibid.*
17. La prueba definitiva se encuentra en H. F. McClintock, *Old Highland Dress and Tartans*, 2.ª edición (Dundalk, 1940) y en Dunbar, *History of the Highland Dress*.

Así, cuando estalló la gran rebelión de 1745, el *kilt*, tal y como lo conocemos, era una reciente invención inglesa y los tartanes de los clanes no existían. Sin embargo, la rebelión supuso un cambio tanto en la indumentaria como en la historia económica y social de Escocia. Después de que fuese aplastada, el gobierno británico decidió finalmente llevar a cabo lo que ya había considerado en 1715 (y de hecho antes) y destruir el tipo de vida independiente de los *highlanders*. Por medio de diferentes leyes parlamentarias que siguieron a la victoria en Culloden, no sólo se desarmó a los *highlanders* y se privó a sus jefes de su poder jurisdiccional hereditario, sino que su indumentaria («manto, *philibeg*, *trews*, correas en la espalda.... tartanes o manto y ropa de diferentes colores») fue prohibida en toda Escocia bajo pena de prisión sin fianza durante seis meses y, a quien era reincidente, se le desterraba durante siete años.[18] Esta ley draconiana se mantuvo en vigor durante treinta y cinco años, durante los cuales todo el sistema de vida *highland* se derrumbó rápidamente. En 1733, cuando Johnson y Boswell hicieron su famoso viaje, se dieron cuenta de que habían llegado demasiado tarde para poder observar lo que esperaban encontrar, «un pueblo de apariencia peculiar y un sistema de vida anticuado». En todo su viaje, como Johnson recordó, nunca vieron a nadie llevando el tartán. La ley (que él desaprobaba) se había impuesto en todas partes. Incluso la gaita, comentó, «se empieza a olvidar». Hacia 1780, el vestido *highland* parecía haber desaparecido y ningún hombre dotado de razón habría esperado que se recuperase.

Sin embargo, la historia no es racional, o como mínimo sólo es en parte racional. El vestido *highland* se extinguió entre aquellos que estaban acostumbrados a usarlo. Después de una generación con pantalones, los campesinos de las Highlands no encontraron ninguna razón para volver a llevar el manto con cinturón o el tartán que antes les parecía tan barato y útil. Tampoco se pasaron al nuevo *kilt*, «tan cómodo y apropiado». Por otra parte, las clases altas y medias, que habían rechazado anteriormente este vestido «servil», adoptaron entonces con entusiasmo la indumentaria que los usuarios tradicionales habían abandonado.[19] En los años de la prohibición, algunos nobles *highland* habían encontrado cierto gusto en su uso y en retratarse llevándolo en el ambiente seguro dé sus hogares. En el momento en que se levantó la prohibición, se puso de moda. Los nobles escoceses anglicanizados, la alta burguesía, los abogados cultos de Edim-

18. 19 Geo. II c. 39; 20 Geo. II c. 51; 21 Geo. II c. 34.

19. John Hay Allan (véase más abajo, la p. 40), en su *Bridal of Caölcharin*, pp. 308-309, describe cómo en las bodas *highland*, «poco se podía ver» del tartán que estaba ya pasado de moda. Esta obra se publicó en 1822, el año en que la visita del rey Jorge IV provocó que las clases altas de Edimburgo abrigasen sus piernas con el tartán.

burgo y los prudentes comerciantes de Aberdeen, hombres que no estaban limitados por la pobreza y que nunca tendrían que saltar por encima de rocas y charcas ni pasar la noche al raso en las montañas, se exhibían públicamente no con los *trews* históricos que eran el vestido tradicional de su clase social, ni tampoco con el incómodo manto con cinturón, sino con una versión cara y sofisticada de la reciente innovación: el *philibeg* o pequeño *kilt*.

Dos fenómenos explican este cambio. Uno es general en toda Europa y se puede resumir brevemente. Se trata del movimiento romántico, el culto del noble salvaje a quien la civilización amenazaba con la destrucción. Antes de 1745, los *highlanders* habían sido despreciados como bárbaros vagos y feroces. En 1745 se les temió como rebeldes peligrosos. Sin embargo, después de 1746, cuando su tipo de vida se derrumbó tan fácilmente, en ellos se combinaba el romanticismo de un pueblo primitivo con el encanto de las especies en peligro. Fue en este estado de opinión que Ossian disfrutó de un triunfo fácil. El segundo motivo es más particular y merece mayor atención. Fue la formación de los regimientos *highland* por el gobierno británico.

Ésta había empezado antes de 1745; de hecho, el primer regimiento de este tipo, el Black Watch, que después sería el cuadragésimo tercero y más tarde el cuadragésimo segundo, había luchado en Fontenoy en 1745. No obstante, fue en los años que van de 1757 a 1760 cuando Pitt el viejo intentó de modo sistemático desviar el espíritu bélico de los *highlanders* de la aventura jacobita a la guerra imperial. Como diría más tarde;

> He buscado el mérito donde podía ser encontrado. Estoy orgulloso de ser el primer ministro que lo buscó, y lo encontró, en las montañas del norte. Lo hice surgir y conseguí que una raza de hombres duros e intrépidos trabajase a vuestro servicio.

Estos regimientos *highland* se cubrirían pronto de gloria en la India y América. También establecieron una nueva tradición indumentaria. Por medio de la «Disarming Act» de 1747 se les excluyó explícitamente de la prohibición de llevar el vestido *highland* y, de este modo, en los treinta y cinco años durante los cuales los campesinos celtas utilizaron siempre los pantalones sajones y el Homero celta era representado con la túnica de los bardos, los regimientos *highland* fueron quienes mantuvieron viva la industria del tartán e hicieron que su más reciente innovación, el *kilt* de Lancashire, tuviese continuidad.

Originalmente, los regimientos *highland* llevaban como uniforme el manto con cinturón. Sin embargo, una vez que se inventó el *kilt* y su conveniencia lo hizo popular, fue adoptado por ellos. Además, probablemen-

te fue su uso lo que dio nacimiento a la idea de diferenciar a los clanes por medio de diferentes tartanes. A medida que los regimientos *highland* crecían según las necesidades bélicas, se transformaban sus uniformes y, cuando la población civil adoptó el uso del tartán y el movimiento romántico fomentó el culto del clan, el mismo principio de diferenciación fue fácilmente transferido del regimiento al clan. Sin embargo, esto había de producirse en el futuro. De momento, nos ocupamos sólo del *kilt* que, inventado por un empresario cuáquero, se salvó de desaparecer gracias a la intervención de un hombre de estado inglés de ideología imperialista. La siguiente fase fue la invención de un *pedigree* escocés. Esta etapa, como mínimo, fue responsabilidad de los escoceses.

Empezó con una medida importante tomada en 1778. Se trata de la fundación de la Highland Society en Londres: una sociedad cuya función principal fue incentivar las antiguas virtudes *highland* y la preservación de sus tradiciones. Sus miembros eran sobre todo nobles y oficiales *highland*, pero su secretario, «a cuyo celo se debe en particular el éxito de la sociedad», fue John Mackenzie, un abogado de Temple que fue «el amigo más íntimo y confidencial», el cómplice, el secretario y más tarde albacea de James Macpherson. Tanto éste como sir John Macpherson fueron miembros fundadores de la sociedad, uno de cuyos objetivos explícitos fue la conservación de la antigua literatura gaélica y cuyo mayor logro, según su historiador sir John Sinclair, fue la publicación, en 1807, del texto «original» gaélico de Ossian. Este texto fue proporcionado por Mackenzie a partir de los papeles de Macpherson y editado por el mismo Sinclair con una disertación que demostraba su autenticidad (de hecho, era una clara falsificación). Dado el doble papel representado por Mackenzie y la preocupación de la sociedad por la literatura gaélica (casi toda ella producida o inspirada por Macpherson), la aventura se puede considerar como una de las operaciones de la mafia Macpherson en Londres.

Un segundo objetivo no menos importante de la sociedad fue asegurar la revocación de la ley que prohibía el uso del vestido *highland* en Escocia. Para conseguir este propósito, los miembros de la sociedad se hicieron cargo ellos mismos de citarse (tan legalmente como pudiesen en Londres)

> llevando la indumentaria que había sido tan aplaudida como vestido de los ancestros celtas y, al menos en estas ocasiones, con el objetivo de conversar en esta lengua enfática, escuchar la música maravillosa, recitar la antigua poesía y observar las típicas costumbres de su país.

No obstante, se puede observar que el vestido *highland*, incluso entonces, no incluía el *kilt*: fue definido en las reglas de la sociedad como los

trews y el manto con cinturón («manto y *philibeg* en una sola pieza»).[20] Este objetivo se logró en 1782, cuando el marqués de Graham, a petición del comité de la Highland Society, promovió con éxito la revocación de la ley en la Casa de los Comunes. Su revocación provocó gran regocijo en Escocia y los poetas gaélicos celebraron la victoria del manto con cinturón celta sobre los pantalones sajones. Se puede decir que el triunfo del nuevo vestido *highland* empezó en esta fecha.

La victoria contó con alguna resistencia. Como mínimo un escocés, desde el primer momento, levantó su voz contra todo el proceso por el cual los *highlanders* celtas, tan recientemente despreciados como bárbaros, eran ahora reivindicados como los únicos representantes de la historia y la cultura escocesas. Se trataba de John Pinkerton, un hombre que a pesar de su excentricidad indudable y sus prejuicios violentos, ha de ser considerado como el mayor anticuario escocés desde Thomas Innes. Pinkerton fue el primer estudioso que estableció algo parecido a la verdadera historia de Escocia durante la Edad Media. Fue un enemigo implacable de la falsificación histórica y literaria de los Macphersons. También fue el primero que documentó la historia del vestido *highland*. Sin embargo, cometió un grave error: creyó que los pictos eran racialmente distintos de los escotos, que los pictos (a quienes admiraba) no eran celtas (a quienes despreciaba) sino godos. Sin embargo, este error no invalida sus conclusiones: los primeros caledonios se habrían distinguido no por llevar *kilts*, ni mantos con cinturón, sino pantalones, y el tartán era una importación moderna y el *kilt* aún más moderno.

El propio sir John Sinclair había seguido a Pinkerton. En 1794 Sinclair había creado una fuerza militar local, los Fencibles de Rothesay y Caithness, para servir contra Francia y, después de una búsqueda cuidadosa, había decidido vestir a sus tropas no con el *kilt* (conocía la historia del cuáquero Rawlinson) sino con los *trews* de tartán. Al año siguiente decidió presentarse en la corte con el vestido *highland*, incluyendo los pantalones de un tartán especialmente diseñado por él. Sin embargo, antes de comprometerse, consultó a Pinkerton. Éste expresó su admiración por el hecho de que Sinclair hubiera sustituido «el *philibeg* por los *trews* o pantalones», porque este vestido supuestamente antiguo (según escribió) «es de hecho bastante moderno y ninguna mejora se puede llevar a cabo sin violar la antigüedad. Sin duda, los pantalones son mucho más antiguos que el *philibeg*». Incluso el manto y el tartán, añadía, no eran antiguos. Una vez hubo desmentido la antigüedad de la indumentaria atribuida a «nuestro ancestros celtas», Pinkerton pasó a comentar su mérito intrínseco. El *philibeg*, declaró, «no es sólo enormemente indecente, sino sucio, en

20. Sir J. Sinclair, *An Account of the Highland Society of London* (1813).

la medida en que permite que la piel entre en contacto con el polvo y emite la peste de la transpiración». Es absurdo, porque mientras que el pecho está doblemente protegido por la camisa y el manto, «las partes escondidas por todas las demás naciones quedan mal cubiertas». También es afeminado, miserable y feo, porque «nada puede reconciliar la regularidad de mal gusto y el brillo vulgar del tartán con la moda, y cualquier intento de introducirlo ha fracasado». El tartán propio de sir John, se apresuró a añadir, ha «evitado estas objeciones» y, al usar tan sólo dos colores suaves, ha asegurado «un efecto general agradable».[21]

Esto escribió «el aclamado anticuario Mr. Pinkerton». Escribió en vano. En ese momento, los regimientos *highland* habían adoptado el *philibeg* y sus oficiales se habían convencido a sí mismos de que este *kilt* corto había sido el vestido nacional de Escocia desde tiempos inmemoriales. Contra el firme orden militar, la voz trémula de un simple estudioso suponía una vana protesta y cualquier rechazo recibió pronto poca atención. En 1804, el ministerio de la guerra, quizás influido por John Sinclair, se planteó sustituir el *kilt* por los *trews* y sondeó debidamente a los oficiales en activo. El coronel Cameron del septuagésimo regimiento se sintió ultrajado. Preguntó si estaba el alto mando proponiendo realmente detener «la libre circulación del aire puro» por debajo del *kilt*, que «tan peculiarmente disponía a los *highlanders* a la actividad». «Yo tengo la sincera esperanza –protestó el galante coronel– de que Su Alteza Real nunca esté de acuerdo con esta idea tan penosa y degradante... de despojarnos de nuestra indumentaria nativa y vestirnos con los pantalones de tartán de un arlequín.»[22] Ante esta carga frontal, el ministerio de la guerra se desdijo y fueron los *highlanders* vestidos con *kilt* quienes, después de la victoria final de 1815, capturaron la imaginación e inspiraron la curiosidad de París. En los años siguientes, las *Waverley Novels* se añadieron a los regimientos *highland* para difundir la moda de los *kilts* y los tartanes por toda Europa.

Mientras, el mito de su antigüedad era defendido por otro militar, el coronel David Stewart de Garth, que se había unido al original cuadragésimo segundo regimiento de *highlanders* cuando tenía dieciséis años y había pasado toda su edad adulta en el ejército, casi siempre en el extranjero. Como oficial a medio sueldo después de 1815, se dedicó a estudiar en primer lugar los regimientos *highland*, y después las tradiciones y tipo de vida de los *highlanders*, tradiciones que había descubierto más a menudo en el comedor de los oficiales que en las montañas y los ríos de Escocia.

21. Pinkerton, *Literary Correspondence*, I, p. 404; sir John Sinclair, *Correspondence* (1831), pp. 471-473.
22. Dunbar, *History of the Highland Dress*, pp. 161-162.

Estas tradiciones habían incorporado por entonces el *kilt* y los tartanes de los clanes y el coronel no los ponía en cuestión. La noción de que el *kilt* había sido inventado por un inglés había llegado a sus oídos, pero el no le prestó mucha atención: la refutaba, según decía, «la creencia universal del pueblo de que el *philibeg* había formado parte de su indumentaria desde siempre». También declaraba, con igual seguridad, que los tartanes habían sido siempre tejidos «según diferentes diseños (o *setts*, como se les denominaba) según los clanes, tribus, familias y distritos». Sin embargo, no aportaba ninguna prueba para sus argumentos. Se publicaron en 1822, en un libro titulado *Sketches of the Character, Manners and Present State of the Highladers of Scotland*. Este libro, según se nos informa, se convirtió «en el fundamento de todos los trabajos posteriores sobre los clanes».[23]

No fue sólo por medio de la literatura que Stewart promocionó la nueva causa *highland*. En enero de 1820 fundó la Celtic Society de Edimburgo: una sociedad de jóvenes ciudadanos cuyo primer objetivo era «promover el uso general del antiguo vestido *highland* en las Highlands», y para conseguirlo, empezaron por llevarlo ellos mismos en Edimburgo. El presidente de la sociedad era sir Walter Scott, un *lowlander*. Los miembros se reunían para cenar regularmente, «vestidos con el *kilt* y el sombrero según la antigua moda y armados hasta los dientes». El mismo Scott, en estas ocasiones, llevaba *trews*, pero se declaraba a sí mismo «muy contento con el gran entusiasmo del gaélico si estaba liberado de la esclavitud de los pantalones». «Todos estos saltitos y grititos —declaró después de una de estas cenas—, no se han visto jamás.»[24] Éste era el efecto, incluso en el decoroso Edimburgo, de la libre circulación del aire puro bajo el *kilt* del *highlander*.

Hacia 1822, gracias al trabajo de sir Walter Scott y del coronel Stewart, el despegue *highland* había ya empezado. Se le dio una gran publicidad en ese año a causa de la visita de estado de Jorge IV a Edimburgo. Era la primera vez que un monarca de la casa Hannover aparecía en la capital de Escocia y se llevaron a cabo preparativos muy elaborados para asegurar que la ocasión fuese un éxito. Lo que nos interesa son las personas que se hicieron cargo de esta organización. El maestro de ceremonias a quien se le confiaron todos los detalles prácticos fue Walter Scott. Éste nombró como su asistente, su «dictador» en cuestiones de ceremonias y vestidos, al coronel Stewart de Garth, y los guardias de honor que Scott y Stewart designaron para la protección del rey, los oficiales del estado y de la nobleza de Escocia surgieron de los «entusiastas del *philibeg*», los miembros

23. *Letters of Sir W. Scott*, ed. H. C. Grierson (1932-1937), VI, pp. 338-343, 452; J. G. Lockhart, *Life of Scott* (1850), pp. 443, 481-482.

24. *Letters of Sir W. Scott*, ed. H. C. Grierson (1932-1937), VI, pp. 338-343, 452; J. G. Lockhart, *Life of Scott* (1850), pp. 443, 481-482.

del Celtic Club, «vestidos de manera apropiada». El resultado fue una parodia extraña de la historia escocesa, de la realidad escocesa. Hecho prisionero de sus fanáticos amigos celtas, dejado llevar por sus propias fantasías celtas, Scott parecía determinado a olvidar la Escocia histórica y su propia Escocia *lowland*. La visita real, declaró, tenía que ser «una reunión de los gaélicos». Presionó a los jefes *highland* para que llegasen con su «cola» de seguidores y rindiesen homenaje al rey. «Venid y traed media docena o una decena de hombres de vuestro clan —escribió a uno de los jefes— para que se vea que sois un jefe de la isla... *highlanders* es lo que él realmente quiere ver.»[25]

Los *highlanders* acudieron obedientemente. Sin embargo, ¿qué tartán debían llevar? La idea de los tartanes diferenciados según los clanes, que acababa de recibir la publicidad de Stewart, parece haberse originado en el ámbito de los ingeniosos fabricantes que, durante treinta y cinco años, no habían tenido más clientes que los regimientos *highland*. Ahora, después de la revocación de 1782, veían grandes perspectivas para crear un gran mercado. La mayor de estas empresas era la de William Wilson and Son de Bannockburn, cuyos extensos archivos son una fuente de información de gran valor para los historiadores. Los señores Wilson and Son se dieron cuenta de las ventajas que podría conllevar la creación de un repertorio de tartanes diferenciados por clanes con el cual podrían estimular la competición tribal. Con esta finalidad se aliaron con la Highland Society de Londres, que revistió su proyecto comercial con una capa o un manto de respetabilidad histórica. En 1819, cuando la visita real se sugirió por primera vez, la empresa preparó un catálogo de diseños y envió ejemplares de los diferentes tartanes a Londres, donde la sociedad los «certificó» de modo debido como pertenecientes a cada clan. Sin embargo, cuando se confirmó la visita, había pasado ya la época de esta consistencia pedante. El ritmo de las demandas era tal que «cada pieza de tartán se vendía tal y como salía del telar». En estas circunstancias, el primer deber de la empresa fue mantener el suministro y asegurar que los jefes *highland* pudiesen comprar lo que necesitaban. Regalaron un tartán a Cluny Macpherson, heredero del jefe que había descubierto a Ossian. Para él, este tartán se denominaba ahora «Macpherson», pero anteriormente, cuando había sido vendido al por mayor al señor Kidd para que éste vistiese a sus esclavos de las Indias Occidentales, había sido etiquetado como «Kidd», y antes había sido simplemente «el número 155». Gracias al ingenio mercantil, los jefes pudieron responder a la llamada de sir Walter y los ciudadanos de Edimburgo pudieron admirar a sir Ewan Macgregor «en su tartán *highland* característico, con su cola, la bandera y los gaiteros» y al

25. *Letters of Sir Walter Scott*, VII, p. 213.

coronel MacDonell de Glengarry, heredero, después de Rawlinson, del *kilt* más antiguo de Escocia, ahora demasiado sofisticado para la ocasión.

De este modo fue «tartanizada» la capital de Escocia para recibir a su rey, que vino también con el mismo vestido, jugó su papel en el ceremonial celta y, en el clímax de la visita, invitó de modo solemne a los dignatarios a brindar no sólo por la elite real o histórica, sino por «los jefes y los clanes de Escocia». Incluso el devoto yerno y biógrafo de Scott, J. G. Lockhart, quedó desconcertado por esta «alucinación» colectiva en la cual, como escribió, «la gloria máxima y suprema» de Escocia se identificaba con las tribus celtas que «siempre habían constituido una parte de la población escocesa muy pequeña y casi siempre sin importancia». Lord Macaulay, un *highlander* por su origen, habló más claro. Cuando escribió en la década de los cincuenta del siglo XIX, no puso en duda la antigüedad del vestido *highland*, pero su sentido histórico estaba indignado por el hecho de que estas «enaguas a rayas» se hubiesen extendido de modo retrospectivo a las razas civilizadas de Escocia. A la larga, escribió, esta absurda moda moderna había

> alcanzado un punto difícilmente superable. El último rey inglés que había tenido una corte en Holyrood pensaba que no podía dar una mejor prueba de respeto hacia las costumbres que habían predominado en Escocia antes de la Unión que disfrazarse de lo que, antes de la Unión, era considerado por nueve de cada diez escoceses el vestido de un ladrón.[26]

«Difícilmente superable...», Macaulay subestimaba la fuerza de una alucinación que se sustentaba en el interés económico. Scott podía recuperar el sentido común, como hizo rápidamente, pero la farsa de 1822 había proporcionado un nuevo impulso a la industria del tartán e inspiró nuevas fantasías al servicio de la industria. Así llegamos a la última fase de la creación del mito *highland*: la reconstrucción y la extensión, tanto en el espíritu como en la indumentaria, del sistema de clanes que había quedado destruido después de 1745. Los personajes principales de este episodio fueron dos de los caracteres más esquivos y seductores que se hayan montado en el caballito o en la escoba voladora celtas: los hermanos Allen.

Los hermanos Allen provenían de una familia naval con buenos contactos. Su abuelo, John Carter Allen, había sido *Admiral of the White*. Su padre había servido por algún tiempo en la marina y su madre era la hija de un cura culto de Surrey. El padre es una persona oscura y su vida permanece en el misterio. Parece ser que vivió casi siempre en el extranjero, sobre todo en Italia. No se ha documentado la infancia de sus hijos. Todo lo que se puede decir es que tenían talento artístico en muchos ámbitos.

26. Macaulay, *History of England*, cap. XIII.

Escribieron poemas románticos al estilo de Scott, tenían buen conocimiento de muchos idiomas, a pesar de que fueron autodidactas, eran hábiles en el dibujo, la talla en madera y la fabricación de muebles. Hacían gala de buenos modales y de un gran encanto social, lo que les permitió moverse con facilidad en los niveles más exquisitos de la sociedad. Cualquier cosa que hicieran, la llevaban hasta el final y con buen gusto. No se conoce con precisión su primera aparición en Escocia, pero ésta se produjo con toda seguridad en compañía de su padre durante la visita real de 1822 y puede ser que se encontrasen ya en el país en 1819. Durante estos años se preparó la visita real, la empresa Wilson and Son de Bannockburn estudió un plan sistemático para la creación de los tartanes de clanes *highland* y la Highland Society de Londres, sin duda en colaboración con esta empresa, consideró la publicación de un libro ricamente ilustrado sobre los tartanes de clanes.[27] Hay razones para pensar que en ese momento la familia Allen estaba en contacto con Wilson and Son.

En los años siguientes los hermanos estuvieron probablemente en el extranjero, pero aparecieron ocasionalmente en algunas mansiones escocesas o en funciones de moda, vestidos (tal y como escribió un observador inglés) «de la manera más extravagante que pueda permitir un vestido *highland*, todo tipo de trapos y prendas, falsas medallas y ornamentos brillantes».[28] Un aristócrata ruso que estaba de visita les vio resplandecientes con sus medallas y títulos en Altyre, la casa de la familia Gordon Cuming. Habían escotizado su nombre, primero como Allan, después, por medio de la forma Hay Allan, como Hay, y fomentaron la creencia de que descendían de Hay, conde de Errol. Como éste se había quedado soltero, pensaron que probablemente podría haberse casado en secreto y esta presunción nunca fue refutada explícitamente. Sir Walter Scott recordaba haber visto al hermano mayor llevando el distintivo de alto condestable de Escocia, un puesto hereditario de la casa Errol, «al que no tenía más derecho que a la corona».[29] No más, podría haber contestado el que lo llevaba, pero tampoco menos.

27. Parte de la propuesta se encuentra en los manuscritos de la Highland Society de Londres, National Library of Scotland, Depósito 268, Caja 15. No poseen fecha, pero su filigrana es de 1818.

28. *Letters and Journals of Lady Eastlake* (1895), I, pp. 54-55.

29. Haciéndoles justicia hay que decir que ellos mismos no crearon su reivindicación de ser los herederos de los condes de Erroll. Cuando su abuelo, el almirante John Carter Allen, murió en 1800, las necrológicas escribieron que «no sólo estaba relacionado con la marquesa de Salisbury y el marqués de Devonshire [Downshire], sino que lord Hillsborough opinaba que el título de los Erroll le pertenecía al descender del antiguo conde Hay por línea masculina» (*Gentleman's Magazine* [1800], p. 1.021). Tanto la marquesa de Salisbury, como lord Downshire y lord Hillsborough eran miembros de la familia Hill.

Los hermanos pasaron la mayor parte de su tiempo en el norte, donde el conde de Moray les otorgó libre acceso al bosque de Durnaway, donde se convirtieron en expertos cazadores de ciervos. Nunca les faltaron patrones aristócratas. «Reformadores» poco sentimentales de las Lowlands también se dejaron engañar. Uno de ellos fue sir Thomas Dick Lauder, cuya mujer tenía una propiedad en Elgin. Le revelaron en 1829 que poseían un documento histórico importante. Éste era un manuscrito que, según decían, había pertenecido antiguamente a John Leslie, arzobispo de Ross, el confidente de María, reina de los escoceses, y que su padre había recibido de nada más y nada menos que el Young Chevalier, el Bonny Prince Charlie. El manuscrito se titulaba *Vestiarum Scoticum* o *El guardaropa de Escocia*, y se trataba de una descripción de los tartanes de clanes de las familias escocesas; en él se decía que su autor era un tal sir Richard Urquhart, caballero. El arzobispo Leslie lo había fechado en 1571, pero el manuscrito podía ser naturalmente mucho más antiguo. Los hermanos explicaron que el documento original se hallaba en casa de su padre en Londres, pero mostraron una «tosca copia» que habían adquirido y que provenía evidentemente de la familia Urquhart de Cromarty. Sir Thomas estaba muy entusiasmado con el descubrimiento. El documento no sólo era importante en sí mismo, sino que proporcionaba una prueba auténtica de origen antiguo sobre los diferentes tartanes de los clanes y mostraba que éstos habían sido utilizados entre los *lowlanders* al igual que entre los *highlanders*: un hecho muy gratificante para las familias *lowland*, que querían jugar un papel en la obra.[30] Sir Thomas hizo una transcripción del texto, que el hermano menor ilustró amablemente. Después escribió a sir Walter Scott, como oráculo en estas cuestiones, pidiéndole que se publicase el documento para corregir los numerosos «tartanes modernos, groseros y falsos que se fabrican cada día, bautizados con nombres peculiares y utilizados como genuinos».

El augusto Scott se había recuperado ya y no pudieron engañarle. La historia y el contenido del manuscrito, además del carácter de los hermanos, le parecían sospechosos. No creía que los *lowlanders* hubiesen llevado nunca tartanes de clan y sospechaba que era un truco de los fabricantes de tartanes. Finalmente insistió en que el manuscrito original fuese analizado por los expertos del Museo Británico. Sir Thomas siguió su sugerencia y el hermano mayor estuvo de acuerdo. Sin embargo, la investigación fue bloqueada cuando éste mostró una carta de su padre, firmada

30. Por esto, el marqués de Douglas, hacia 1800, pidió a la Highland Society de Londres que indagase si su familia tenía «algún tipo particular de tartán». Reconocía que «hace tanto tiempo que no lo usan que debe ser difícil descubrirlo», pero tenía la esperanza... (manuscritos de la Highland Society de Londres, Caja 1, núm. 10).

«J. T. Stuart Hay», en la que le regañaba duramente por haber hecho mención del documento que, según dijo, además de la futilidad de hacer revivir un mundo ya perdido, no se podía mostrar a ojos profanos a causa de ciertas «notas de carácter privado en las páginas en blanco». «La opinión de sir Walter Scott —decía el escritor de la carta—, en tanto que no he oído nunca que fuese respetado ni por los anticuarios menos autorizados, me es bastante indiferente.»[31] Esto puso al oráculo de Abbotsford en su lugar.

Derrotados por la autoridad de Scott, los hermanos se retiraron de nuevo al norte y perfeccionaron poco a poco su imagen, su experiencia y su manuscrito. Habían encontrado un nuevo patrón, lord Lovat, el jefe católico de la familia Fraser, uno de cuyos ancestros había muerto en el patíbulo en 1747. Adoptaron una nueva lealtad religiosa, la católica, y una identidad de mayor nobleza. Abandonaron el nombre de Hay y asumieron el nombre real de Stuart. El hermano mayor se llamó a sí mismo John Sobieski Stuart (John Sobieski el rey héroe de Polonia, era el bisabuelo materno del Young Chevalier), mientras que el menor se convirtió, como el mismo Young Chevalier, en Charles Edward Stuart. Obtuvieron de lord Lovat el derecho a vivir en Eilean Aigas, una mansión romántica en una pequeña isla del río Beauly en Inverness, y crearon una corte en miniatura. Se les conocía con el apelativo de «los príncipes», se sentaban en tronos, mantenían una etiqueta rigurosa y recibían honores reales de sus visitantes, a quienes enseñaban las reliquias Stuart, e insinuaban que poseían documentos misteriosos en un baúl cerrado con llave. Colocaron las armas reales encima de la puerta de la casa. Cuando acudían a la iglesia católica de Skadale, río arriba, el pendón real se movía por encima de su barco; su sello era una corona.

Fue en Eilean Aigas, en 1842, donde los hermanos publicaron finalmente su famoso manuscrito, el *Vestiarum Scoticum*. Apareció en una suntuosa edición limitada de cincuenta copias. Las series de ilustraciones coloreadas de los tartanes fue la primera que se publicó y supuso un triunfo sobre las dificultades técnicas. Las ilustraciones se realizaron siguiendo un nuevo proceso de «impresión a máquina» y, como dijo un estudioso cincuenta años más tarde, «por la belleza de la ejecución y la exactitud del detalle no han sido superados por ningún método de impresión en color inventado posteriormente». John Sobieski Stuart, como editor, escribió un

31. La correspondencia de Dick Lauder y Scott, junto con la transcripción de Dick Lauder del *Vestiarum*, se encuentra actualmente en los Archivos Reales de Windsor, donada en 1936 a la reina María por su propietaria, miss Greta Morrit, la bisnieta de Dick Lauder. Se ha publicado parcialmente en el *Journal of Sir Walter Scott*, ed. D. Douglas, 2ª. edición (1891), pp. 710-713 y, de modo más completo, en Stewart, *Old and Rare Scottish Tartans*. Cito estos documentos, y los que se encuentran en la p. 47, por cortesía de S. M. la Reina.

comentario erudito y proporcionó nuevas pruebas de la autenticidad del manuscrito: un «facsímil reconocido» de la firma del arzobispo Leslie y una «transcripción» del recibo que éste escribió cuando se lo dieron. Según dijo, el manuscrito había sido «cuidadosamente cotejado» con un segundo manuscrito recientemente encontrado por un monje anónimo irlandés en un monasterio español, por desgracia ya disuelto, y también se citaba otro manuscrito, en posesión de lord Lovat, a pesar de que lamentablemente se lo había llevado consigo a América y lo había perdido; pero estaba buscándose activamente...

El *Vestiarum Scoticum*, de distribución limitada, no recibió apenas atención cuando se publicó. Scott ya había muerto y Dick Lauder, a pesar de que seguía siendo «un creyente», se mantuvo al margen. Si hubiese analizado los *setts* impresos, se habría dado cuenta, con sorpresa, de que habían sido revisados considerablemente después de que el hermano menor los hubiese copiado en su propia transcripción. Pero el *Vestiarium* publicado era tan sólo un pequeño avance a modo de justificación de un trabajo original mucho más amplio que aún estaba por llegar. Dos años después, los dos hermanos publicaron un volumen aún mayor, resultado, por supuesto, de años de estudio. Este magnífico volumen, ilustrado ricamente por los autores, se dedicaba a Luis I, rey de Baviera, como «restaurador del arte católico en Europa» y contenía una apelación artificiosa, escrita en gaélico y en inglés, a «los *highlanders*». De acuerdo con la primera página, estaba publicado en Edimburgo, Londres, París y Praga. Se titulaba *The Costume of the Clans*.

The Costume of the Clans es una obra extraordinaria. Por medio de su gran erudición hace que todas las obras anteriores sobre el tema parezcan limitadas y triviales. Cita las fuentes más arcanas, escocesas y europeas, escritas y orales, manuscritas e impresas. Repasa tanto el arte y la arqueología como la literatura. Medio siglo después, un anticuario escocés erudito y meticuloso lo describió como «una maravilla perfecta de la técnica y de la habilidad»,[32] y el mejor escritor moderno sobre la materia habla de él como «una obra monumental... una de las piedras fundamentales sobre las que debe erigirse cualquier historia de la indumentaria *highland*».[33] Es inteligente y crítico. Los autores admiten la moderna invención del *kilt* (después de todo habían estado con los MacDonells de Glengarry). Nada de lo que dicen se puede desacreditar de inmediato. Por otra parte, tampoco se puede confiar en nada de lo que dicen. El libro está lleno de fantasía y de falsificaciones descaradas. Se resucitan fantasmas literarios como recurso de autoridad. Se utilizan como fuentes los poemas de

32. Stewart, *Old and Rare Scottish Tartans*.
33. Dunbar, *History of the Highland Dress*, p. 111.

Ossian y manuscritos difíciles de encontrar. Esto incluye «extensas copias de poemas originales de Ossian y muchos otros valiosos manuscritos gaélicos» que el difunto caballero Watson obtuvo de Douay y que ahora, por desgracia, han desaparecido; un manuscrito en latín del siglo XIV encontrado, con otros manuscritos, en aquel monasterio español desafortunadamente disuelto y, por supuesto, el mismo *Vestiarium Scoticum*, ahora datado, «por su evidencia interna», a finales del siglo XV. Las ilustraciones coloreadas a mano representan esculturas monumentales y antiguos retratos. Uno del Young Chevalier con el atuendo *highland* fue copiado del «original en posesión de los autores».

The Costume of the Clans no es sólo un pieza de erudición anticuaria, sino que contiene también una tesis. Ésta propone que la peculiar indumentaria *highland* es una reliquia fosilizada del vestido universal utilizado en la Edad Media, que había sido reemplazado en el resto de Europa en el siglo XVI, pero que había sobrevivido, deformado pero todavía reconocible, en este rincón dejado de la mano de Dios. Durante la Edad Media, de acuerdo con los autores, la Escocia celta había sido una región floreciente de la cosmopolita Europa católica: una sociedad rica y cultivada en la cual las maravillosas cortes de los jefes tribales se alimentaban, gracias al avance de las manufacturas en las Hébridas, con los lujos y los avances del continente. Por desgracia, esta rica civilización había desaparecido: a finales de la Edad Media, los brillantes telares de las Hébridas, el resplandor de las cortes insulares, la «alta sofisticación intelectual» de Mull, Islay y Skay habían entrado en crisis. Las Highlands habían quedado separadas del resto del mundo y su sociedad se había empobrecido y se había cerrado en sí misma. Su indumentaria se había vuelto inferior y fea. Sólo el *Vestiarium*, el gran descubrimiento de los dos hermanos, abría una estrecha ventana a la espléndida cultura que había desaparecido para siempre al revelar las maravillas de los originales *setts* de los tartanes. Los autores no tenían ningún interés en el intento moderno de hacer renacer sólo el vestido, separado de la católica cultura celta de la cual formaba parte. Esto suponía convertirlo simplemente en un traje bonito. El auténtico renacimiento sería el que hiciese revivir todo el pasado, tal y como lo vivían los hermanos Stuart escribiendo poesía, cazando ciervos y conservando su propia corte tribal en una isla del río Beauly. Como Pugin, que buscaba revivir no sólo la arquitectura gótica sino toda la civilización imaginaria que la acompañaba, los «Sobieski Stuarts», como generalmente se les llamaba, querían el renacimiento no sólo del vestido *highland*, sino de toda una civilización *highland* imaginaria. Lo hicieron mediante una ficción tan atrevida y una revisión histórica tan indignante como la de «Ossian».

Desgraciadamente, *The Costume of the Clans* nunca fue criticado, e incluso apenas fue tenido en cuenta por los círculos cultivados. Antes de que

esto sucediese, los autores habían cometido ya un error táctico. En 1846 fueron demasiado lejos en sus reclamaciones explícitas de su descendencia real. Escribieron una serie de relatos en los cuales, por medio de nombres de corte romántico pero transparentes, pretendieron revelar la verdad histórica. La obra se titulaba *Tales of the Century*: el siglo que iba de 1745 a 1845. El trasfondo de estos cuentos era que la línea Stuart no se había extinguido, que la esposa del Young Chevalier había dado a luz a un hijo legítimo en Florencia, que este hijo, a causa del miedo de que fuese asesinado por agentes hannoverianos, había sido confiado al cuidado de un almirante inglés que lo habría criado como su propio hijo y, finalmente, que se habría convertido en el padre legítimo de dos hijos que, después de combatir con Napoleón en Dresde, Leipzig y Waterloo y ser condecorados por su valentía, se habrían retirado a esperar su destino en su patria ancestral, y actualmente se dedicaban a restaurar su sociedad, sus vestidos y sus costumbres tradicionales. Notas eruditas a pie de página citando los documentos Stuart que aún no habían sido catalogados, documentos alemanes y polacos que no se podían verificar y «manuscritos en nuestra posesión» proporcionaban las pruebas que apoyaban esta historia.

En este momento apareció un enemigo desconocido. Bajo el disfraz de una reseña tardía del *Vestiarium*, un escritor anónimo publicó en la *Quarterly Review* una crítica implacable de las reivindicaciones reales de los dos hermanos.[34] El hermano mayor intentó responder. La réplica era olímpica en su tono, pero débil en sustancia.[35] El trabajo erudito de los Stuarts se veía fatalmente comprometido, su mansión en Eilean Aigas fue desmantelada y durante los siguientes veinte años los hermanos residieron en el extranjero, en Praga y Pressburg (Bratislava), donde mantuvieron las pretensiones reales que habían sido fatalmente heridas en su patria. En el mimo año, la reina Victoria compró Balmoral y la corte hannoveriana auténtica sustituyó a la desaparecida e ilusoria corte jacobita de las Highlands de Escocia.

En el ámbito de la historia económica a menudo somos testigos de la ruina de un pionero valiente, imaginativo y a veces fantástico, cuyo trabajo es llevado a cabo con éxito por alguien emprendedor pero más prosaico. Los Sobieski Stuarts nunca se recuperaron del desenmascaramiento de

34. «The Heirs of the Stuarts», *Quarterly Review*, LXXXII (1847). El artículo fue atribuido en la época, y a menudo de modo confidencial, a J. G. Lockhart, a J. W. Croker, a lord Stanhope y a James Dennistoun, quizás a otros. En realidad fue obra de George Skene, profesor de la Universidad de Glasgow, el hermano mayor del estudioso celta W. F. Skene.

35. La respuesta fue publicada por Blackwood & Sons (Edimburgo, 1848). Tanto el ataque como la réplica fueron publicados juntos posteriormente, sin fecha, por Lorimer y Gillies, Edimburgo. El volumen fue impreso de forma privada, aparentemente por los Sobieski Stuart, o en su interés.

1847. A pesar de que su encanto personal, su buen carácter y su comportamiento digno e inofensivo les aseguró que nunca les faltasen seguidores, el fatal artículo de la *Quarterly Review* fue ya siempre citado en contra suya. Sin embargo, su trabajo no fue desechado. Se podía desacreditar al *Vestiarium* e ignorar *The Costume of the Clans*, pero los falsos tartanes de clanes inventados por ellos fueron adoptados por la Highland Society de Londres y se convirtieron en el medio por el cual se mantuvo la prosperidad de la industria escocesa del tartán. El sucesor prosaico de los Sobieski Stuarts que alcanzó el mayor éxito fue James Logan.

James Logan, de Aberdeen, había sufrido en su juventud lo que él llamaba «una herida horrorosa» mientras asistía a los juegos tradicionales *highland*. En el lanzamiento de un martillo, el proyectil, que pesaba unos siete kilos y medio, aterrizó accidentalmente en su cabeza. Como resultado, tal y como explicaría más tarde con el objetivo de hacerse perdonar una mala conducta no especificada, «mi cráneo quedó literalmente hecho trizas», y tuvieron que sustituir veinticinco centímetros cuadrados de él por una placa de metal.[36] A pesar de este accidente, Logan se convirtió en un entusiasta de las tradiciones *highland*, y en 1831, después de un largo viaje a pie por toda Escocia, publicó un libro titulado *The Scottish Gael*, que dedicó al rey Guillermo IV. En esta obra repetía toda la mitología *highland* reciente: la autenticidad de los poemas de Ossian, la antigüedad del *kilt*, la diferenciación de los tartanes de los clanes; y anunció que él mismo «estaba preparando una obra con ilustraciones que trataba precisamente de los tartanes y de los distintivos». Por aquel entonces, Logan se había instalado en Londres, y la Highland Society, en reconocimiento de su libro, pronto le eligió como su presidente y decidió subvencionar su prometido libro sobre los tartanes. Esta obra apareció finalmente en 1843, un año después de la publicación del *Vestiarium*. Se llamaba *Clans of the Scottish Highlands* y estaba profusamente ilustrada por R. R. MacIan con setenta y siete retratos de miembros de clanes con sus respectivos tartanes.

Es improbable que hubiese relaciones directas entre los Sobieski Stuarts, con su genuina erudición y sus aires aristocráticos no del todo falsos, y James Logan, acrítico y plebeyo. Sin embargo, los Sobieski Stuarts estuvieron sin lugar a dudas en contacto con los fabricantes de tartanes y habían estado aconsejando tanto a éstos como a los jefes de los clanes sobre sus tartanes, quizás ya desde 1819. También sabemos que el mayor fabricante, los señores Wilson and Son, tenían relaciones con Logan, a quien trataban como un simple representante, a veces modificando su trabajo por su mayor conocimiento en la materia, de modo que tenían evidentemente a

36. Manuscritos de la Highland Society de Londres, Caja 5: Logan al comité de directores de la sociedad.

su disposición lo que consideraban una mayor autoridad. Parece posible pensar entonces que el trabajo de Logan se alimentaba de modo directo o indirecto de las fantasías de los Sobieski Stuarts. En todo caso, el *Vestiarium* había sido publicado con anterioridad. En su texto, Logan reconoce el tributo que debe al «trabajo reciente y espléndido de John Sobieski Stuart», en el cual se basaba claramente a pesar de algunas diferencias en algunos detalles que justificaban una publicación propia. De hecho, como un posterior estudioso ha escrito, muchos de los tartanes de Logan eran «reproducciones no reconocidas de los diseños del *Vestiarium Scoticum*».[37]

Logan fue muy oportuno. El desenmascaramiento de las pretensiones reales de los Sobieski Stuarts, los auténticos inventores de los tartanes de los clanes, les desacreditó como rivales justo en el momento en que el culto de las Highlands de la reina Victoria dio un nuevo impulso a los tartanes de los clanes, al paisaje *highland*, a la ganadería *highland*, a sir Edwin Landseer y al criado John Brown. En 1850, aparecieron nada menos que tres libros sobre los tartanes de clanes. Todos ellos se basaban de modo visible pero sin reconocerlo en el desacreditado *Vestiarium*, de cual sus «editores» habían intentado en vano publicar una edición barata. Uno de estos libros, *History of the Highlands and the Highland Clans*, del general James Browne, que se convirtió en la obra estándar, contenía veintidós litografías de tartanes en color, tomadas sin ningún comentario del *Vestiarium*.[38] Durante lo que quedaba de siglo, muchos libros sobre los tartanes de los clanes aparecieron con regularidad. Todos ellos dependían mucho, directa o indirectamente, del *Vestiarium*.

Esto debió de resultar mortificador para los Sobieski Stuarts, que volvieron a Gran Bretaña en 1868. Ahora eran muy pobres, pero, como siempre, continuaron jugando el papel de elegidos. Vivían en Londres, aparecían en sociedad llevando sus medallas y condecoraciones cuestionables y eran muy conocidos en la sala de lectura del Museo Británico, donde tenían mesa reservada y «sus plumas, abrecartas y pisapapeles, etc., tenían pequeñas coronas de oro».[39] En 1872 se apeló a la reina Victoria para que aliviase la pobreza de estos supuestos caballeros, pero se fracasó al volver a citarse la reseña de la *Quarterly*.[40] En 1877, el hermano menor, único superviviente, intentó anónimamente reclamar sus títulos, pero fue silenciado, de nuevo, por medio de una referencia a la *Quarterly*.[41] Como John Keats, se podría decir que fueron asesinados por la *Quarterly*: de hecho,

37. Stewart, *Old and Rare Scottish Tartans*.
38. *Ibid.*
39. *Dictionary of National Biography*, art. cit.
40. Castillo de Windsor, manuscritos P. P. 1/79.
41. *Notes and Queries* (julio-diciembre de 1877), pp. 92, 158, 214, 351, 397. Las cartas firmadas «RIP» y «Requiescat in Pace» son claramente de Charles Edward Stuart.

muchos pensaron que los tres habían sido asesinados por la misma pluma.[42] Sin embargo, nunca les faltaron seguidores, sus amigos lucharon por ellos hasta el final y después de su muerte lord Lovat quiso que les enterrasen en Eskadale, en la iglesia que habían frecuentado desde la romántica isla que les hizo de hogar en Eilean Aigas. Se vendieron sus pertenencias, por las cuales se interesó la reina Victoria, pero no aparecieron ni reliquias Stuart, ni retratos, ni miniaturas, ni títulos, ni manuscritos. Nadie ha visto nunca el texto original del *Vestiarium Scoticum*, con la anotación del arzobispo Leslie y los interesantes memorándos, que se suponían escritos por su propietario anterior, el Young Chevalier, cuando lo legó a su hijo «J. T. Stuart Hay», alias «James Stuart, comte d'Albanie», el padre tan difícil de encontrar de nuestros héroes.[43]

Este ensayo empieza con una referencia a James Macpherson y acaba con los Sobieski Stuarts. Entre estos inventores de la tradición *highland* hay muchas similitudes. Todos imaginaron una edad de oro en el pasado de las Highlands celtas. Declararon estar en posesión de documentación falsa. Crearon fantasmas literarios, falsificaron los textos y la historia en apoyo de sus teorías. Dieron inicio a una industria que continuaría en Escocia hasta mucho después de su muerte. Fueron desenmascarados rápidamente, pero ignoraron el hecho para dedicarse con calma a otros asuntos: Macpherson a la política india, los Sobieski Stuarts a una vida irreal en el extranjero.

Pero también hay grandes diferencias. Macpherson era un animal sensual cuyas pretensiones, tanto en la literatura como en la política, consistían en conseguir riqueza y poder. Llevó a cabo este objetivo con determinación implacable y, finalmente, con éxito. Los Sobieski Stuarts eran hombres amables, eruditos que ganaban conversos por medio de su inocencia. Eran fantasistas más que falsificadores. También eran auténticos en el sentido que vivían sus propias fantasías. Al contrario que Macpherson, murieron pobres. La riqueza que generaron fue aprovechada por los fabricantes de los tartanes de clanes diferenciados que hoy en día los escoceses y supuestos escoceses llevan, con entusiasmo tribal, desde Tejas hasta Tokio.

42. Se pensó erróneamente que J. G. Lockhart, quien había escrito el conocido ataque contra Keats, era el autor del desenmascaramiento de los Sobieski Stuarts.

43. No parece que se pueda encontrar nada sobre Thomas Alien, teniente retirado de la Royal Navy, el padre de los Sobieski Stuarts. Sus últimos nombres y títulos aparecen tan sólo en los escritos de sus hijos, para quienes eran una necesidad genealógica. No se sabe si el padre jugó algún papel en las pretensiones de sus hijos. Evidentemente, era un hombre solitario. Murió en Clerkenwell en 1839 (no, como se dice en el *Dictionary of National Biography*, en 1852), después de lo cual el hijo mayor, y después el pequeño, se hicieron llamar Comte d'Albanie.

3. *FROM A DEATH TO A VIEW:* LA CAZA DEL PASADO GALÉS EN EL PERÍODO ROMÁNTICO

PRYS MORGAN

EL ALEGRE GALÉS Y SU MUERTE

Cuando observamos la vida cultural de Gales en el siglo XVIII y a principios del XIX, nos encontramos con una paradoja. Por una parte, la decadencia o la desaparición de un modo de vida antiguo y, por otra, un crecimiento sin precedentes del interés por las cosas galesas y una actividad consciente por preservarlas y desarrollarlas. El historiador galés Peter Roberts[1] escribió un informe sobre la manera antigua de vivir en 1815, en el cual observó:

> Cuando, por razones políticas o por otros motivos, las maneras y las costumbres de una nación han sufrido en general un gran cambio, se hace interesante realizar una investigación sobre cómo eran anteriormente.[2]

Casi todas las costumbres galesas pintorescas «se habían abandonado», y algunas creencias druídicas nunca se habían tenido en absoluto. El honorable John Byng visitó Bala en 1784 y en 1793 y se quejó de que «en

1. La mayoría de los individuos mencionados en este capítulo aparece en *The Dictionary of Welsh Biography down to 1940* (Londres, 1959), pero Peter Roberts se encuentra en el suplemento galés del diccionario (Londres, 1970).
2. Peter Roberts, *Cambrian Popular Antiquities* (Londres, 1815), Introducción.

diez años se ha producido una alteración en las costumbres del pueblo». Habían desaparecido las muestras de la alegría galesa, los galeses se estaban volviendo como los ingleses y ya no existía la curiosidad por viajar.[3] Se mezclaban la decadencia y el resurgimiento de un modo curioso, porque muy a menudo aquellos que deploraban la decadencia eran los mismos que se hacían cargo del resurgimiento. R.T. Jenkins escribió que el siglo XVIII no era tanto el siglo del renacimiento metodista como el de los diferentes resurgimientos: educativo, agrario, industrial y cultural. El renacimiento galés o el resurgimiento de los anticuarios fueron, si no los más masivos, sí los más originales.[4] En este período, los estudiosos y los patriotas galeses redescubrieron el pasado, las tradiciones históricas, lingüísticas y literarias, y cuando estas tradiciones no resultaban adecuadas, creaban un pasado que nunca había existido. La mitología romántica llegó a extremos extraordinarios en Gales, y dejó una huella permanente en su historia posterior.

El hecho de que los estudiosos que se dieron cuenta de la decadencia fuesen los mismos que recrearon el pasado no plantea serias dificultades. Edward Jones (1752-1824), el arpista de Jorge IV cuando éste fue príncipe y luego rey, se quejaba en su libro sobre la música galesa, *The Bardic Museum*, de que

> la crisis repentina de la juglaría nacional y de las costumbres de Gales se puede atribuir en gran modo a los impostores fanáticos y a los predicadores plebeyos analfabetos, a quienes se ha dejado que dominasen el campo, y que han desviado a la mayor parte de la gente común de la iglesia legal y disuadido de practicar sus diversiones inocentes, como cantar, bailar y otros deportes y juegos rurales, que desde siempre hasta ahora le habían divertido... El resultado es que Gales, que antes era uno de los países más alegres y felices del mundo, se ha convertido en uno de los más aburridos.[5]

Gracias a los diferentes libros sobre música galesa publicados entre 1784 y 1820, Edward Jones fue uno de los que hicieron que la cultura galesa pasase de una supervivencia decadente, pero también inconsciente, a un resurgimiento consciente, y el resultado, aunque a menudo falso, tuvo siempre un cierto brillo.

3. C. Bruyn Andrews (ed.), *The Torrington Diaries* (Londres, 1936), III, pp. 254-255.
4. R.T. Jenkins, *Hanes Cymru yn y Ddeunawfed Ganrif* (Historia de Gales en el siglo XVIII) (Cardiff, 1928), pp. 2, 104-134. Cf. E. D. Evans, *A History of Wales, 1660-1815* (Cardiff, 1976), pp. 231-250.
5. Edward Jones, *The Bardic Museum* (Londres, 1802), introducción, p. XVI.

Un número muy pequeño de estudiosos galeses era consciente desde hacía tiempo de la desaparición de un modo de vida galés distintivo. En el siglo XVI, la cultura nativa que estaba ligada en gran medida con el catolicismo desapareció sin que una cultura protestante con particularidades galesas la sustituyese, se abolió el sistema legal nativo, se atrofió el sistema bárdico, la antigua lengua desapareció de la administración y, a pesar de que las clases oficiales aún hablaban galés, su actitud se anglicanizó o se aproximó a las pautas de comportamiento europeas. La decadencia continuó durante los siglos XVII y XVIII, cuando alcanzó su mayor magnitud, porque hasta entonces los estudiosos siempre se habían confortado pensando que gran parte de la antigua cultura todavía se mantenía entre la gente común. El momento crítico empezó con una pérdida de la propia confianza. El escritor galés de almanaques y lexicógrafo Thomas Jones escribió en 1688:

> Las lenguas, como los dominios... tienen un final determinado. Viven su infancia, su fundación y sus comienzos, su crecimiento y el aumento de su pureza y su perfección, así como su difusión y propagación, es decir, su estado de consistencia, y finalmente su vejez, su declive y su decadencia.
>
> Así es como el Todopoderoso nos ha tratado a los británicos. Durante esta época se ha eclipsado nuestro poder, se ha corrompido nuestra lengua y casi se nos ha borrado de los archivos y los libros.[6]

La última frase es crucial, porque la pérdida de confianza era un elemento central de la pérdida del sentido histórico. Sir John Vanbrugh, en su *Isopo* (escrito hacia 1697), puso a este personaje en contacto con un caballero galés llamado apropiadamente Pintoresco, quien explica su trabajo diciendo que su madre era por supuesto «una mujer galesa».

Isopo: ¿Una mujer galesa? Por favor, dime qué país es éste.

Pintoresco: Éste, señor, es un país en la parte de detrás del mundo, donde todos los hombres nacen caballeros o genealogistas.[7]

La imagen que se tenía de Gales era la de un extraño lugar donde los caballeros apenas podían vestirse con una camisa pero podían recitar de un tirón interminables árboles genealógicos que se remontaban hasta Eneas de Troya, un país de un atraso eterno, cuyas gentes poseían muchos ancestros pero que no tenían historia nacional.

Esto no había sido así en los siglos anteriores. Daré brevemente un complicado ejemplo. La antigua visión galesa de la historia tenía tres períodos: los orígenes como nación, la conversión al cristianismo y las vidas de los príncipes nativos. La parte más antigua estaba constituida por un

6. Thomas Jones, *The British Language in its Lustre* (Londres, 1688), prefacio.
7. B. Dobrée y G. Webb (eds.), *The Works of Sir John Vanbrugh* (Londres, 1927), II, p. 33.

grupo de mitos y fábulas que demostraban que los galeses habían sido el primer pueblo de las islas Británicas (y por esto Thomas Jones los llamaba «británicos»). Los galeses memorizaban los acontecimientos que se referían a sus primeros héroes y cómo habían luchado y vencido a las olas de invasores, habían sido derrotados a su vez y habían seguido luchando, todo ello agrupado en series de tres fases ligadas: «Las Tríadas de la Isla Británica».[8] La segunda parte de esta visión trataba de la cristiandad británica, introducida en tiempos de los romanos y defendida por los galeses contra los sajones paganos con héroes como Ambrosio Aureliano y el rey Arturo. En cada localidad, la iglesia o el mundo sagrado se podían poner en relación con santos como David u otros santos celtas. La tercera parte era más convencional y se refería a las líneas de descendencia de los príncipes nativos respecto a líderes tribales o federados romanos como Cune dda, o de Cadwaladr el Bendito, el último rey galés que reivindicó su soberanía sobre Bretaña en el siglo VII, hasta la muerte de Llywelyn II en 1282. A mediados del siglo XVIII, las gentes de Builth eran injustamente conocidas como «los traidores de Builth», porque Llylwelyn fue asesinado cerca de esta localidad.

A finales de la Edad Media, los diferentes períodos se habían unido y transformado. En el siglo XII, Geoffrey de Montmouth adaptó los viejos mitos e inventó una tradición galesa. Enfatizó los orígenes troyanos de los británicos: el nombre de Bretaña provendía de Brutus y el de Gales (Cymru) de Camber. También dio mucha importancia al papel heroico del rey Arturo. Los historiadores galeses de mediados del siglo XVIII retenían tozudamente la versión de Geoffrey de Montmouth de la historia galesa y uno de los principales objetivos de los patriotas era encontrar y publicar el original galés que creían se hallaba detrás de la historia de Montmouth. Los estudiosos galeses del período también eran conscientes de la otra dimensión de la tradición galesa, la profética o mesiánica, que proyectaba el pasado galés hacia el futuro. Evan Evans, por ejemplo, lleva a cabo algo parecido en su discusión sobre la tradición bárdica de 1746.[9] En la primitiva sociedad celta, los *vates* o videntes predecían el futuro, función heredada de los bardos, y después de la pérdida de la independencia en 1282, la literatura de la *brud* o de la profecía adquirió gran importancia.[10]

8. Rachel Bromwich, *Trioedd Ynys Prydein, the Triads of the Isle of Britain* (Cardiff, 1961), y *Trioedd Ynys Prydein in Welsh Literature and Scholarship* (Cardiff, 1969).

9. Evan Evans, *Some Specimens of Early Welsh Poetry*, (Londres, 1764), especialmente en su «Dissertatio de bardis».

10. M. M. Griffiths, *Early Vaticination in Welsh with English Parallels* (Cardiff, 1937), y Glanmor Williams, «Prophecy, Poetry and Politics in Medieval and Tudor Wales», en H. Hearder y H. R. Loyn (eds.), *British Government and Administration* (Cardiff, 1974), pp. 104-116.

La tradición histórica nativa de los tres períodos se transformó poco a poco en el siglo XVI. Decayó el elemento profético, a pesar de que la tradición fue manipulada inteligentemente por Enrique Tudor para despertar el apoyo galés al presentarse como la figura mesiánica del «Segundo Owain», y su descenso de Cadwaladr fue usado para justificar las pretensiones Tudor de gobernar toda la Gran Bretaña. Para otros, Enrique podía simbolizar el retorno largamente esperado del rey Arturo. Un poco más tarde, la Iglesia anglicana tomó los mitos galeses de la fundación de la Iglesia británica por José de Arimatea y la culpa de la pérdida de la independencia de Gales pudo atribuirse, no ya a los ingleses, sino a los normandos y al Papa.[11] El resto de la tradición galesa no fue tan absorbido o desacreditado como mito infundado porque Polydore Vergil explotó gran parte de la historia de Geoffrey de Monmouth como si se tratase de una fábula. Lo que quedó de estos ataques o adaptaciones fue tomado por los estudiosos ingleses como los principios de la historia anglobritánica en su intento de identificar Inglaterra con la antigüedad británica.[12] Está claro que el pueblo común memorizaba fragmentos separados y trozos de tradiciones muy antiguas a finales del siglo XVII como cuentos, que trataban de Emrys (Ambrosio), Merlín, el rey Arturo, Taliesin y otros, si nos basamos en la evidencia que aporta la correspondencia de Edward Lhuyd en la década de los años noventa del siglo XVII.[13] No formaban parte de un todo coherente, sino que eran como perlas que hubiesen caído de un collar roto. En algunos casos, algunos fragmentos de la historia galesa se memorizaban en baladas como la de Matthew Owen «Hanes y Cymru» (Historia de los galeses), en la cual los galeses recordaban pasivamente las antiguas derrotas.[14]

La pérdida de la historia galesa tuvo un efecto de desgaste en otros aspectos de la cultura. Es cierto que la mayoría de los textos literarios del folclore y la erudición galeses que ha sobrevivido hasta la actualidad data de los años que van de 1550 a 1700. G. J. Williams ha observado que la causa de este fenómeno se puede atribuir al hecho de que los escribas y los anticuarios se dieron cuenta de que su mundo familiar se estaba consumiendo y que se necesitaba un acto heroico de salvación mientras el mun-

11. Sydney Anglo, «The British History in early Tudor propaganda», *Bulletin of the John Rylands Library*, xliv (1961), pp. 17-48. Glammor Williams, «Some Protestant Views of Early British Church History», *History*, xxxviii (1953), reimpreso en su libro *Welsh Reformation Essays* (Cardiff, 1967), pp. 207-19.

12. T. D. Kendrick, *British Antiquity* (Londres, 1950), pp. 34-134.

13. F. V. Emery, «A New Account of Snowdonia 1693 Written for Edward Lhuyd», *National Library of Wales Journal*, XVIII (1974), pp. 405-417.

14. Dafydd Jones, *Blodeugerdd Cymry* (Shrewsbury, 1759), p. 150, y T. H. Parry-Williams (ed.), *Llawysgrif Richard Morris o Gerddi* (Cardiff, 1931), p. 125.

do se hacía cada vez más oscuro.[15] G. J. William ha observado un declive gradual en la comprensión, por parte de los literatos galeses, de la cultura tradicional, sus símbolos, su lenguaje y su gramática, y muchos de los que poseían manuscritos confesaban que, a pesar de que hablaban galés, no entendían nada de ellos más que podían ser de valor. A Thomas Hearne le parecía imposible persuadir a los galeses de que imprimiesen las antiguas crónicas manuscritas galesas: «Todos se muestran en contra y están a favor de desalentar el conocimiento de la propia historia».[16] Las formas líricas inglesas (aunque con aliteración consonántica o *cynghanedd*) dominaban la poesía, y la teología protestante sustituyó el simbolismo y las alusiones tradicionales en lo que se había conservado del verso tradicional. A principios del siglo XVIII, un buen estudioso galés, John Morgan de Matchin, escribió al asistente de Edward Lhuyd, Moses Williams (durante un tiempo secretario de la Royal Society), para decirle que sólo se podían leer los clásicos griegos y romanos si se tenía un diccionario de lenguas clásicas. De igual forma, se necesitaba un diccionario del saber popular galés, ya que, si no, la historia y la literatura galesas seguirían siendo una cerradura sin llave.

Thomas Jones, que no estaba solo, mencionó en 1688 que el Poderoso había «corrompido nuestra lengua», y cada vez más galeses se referían a su lengua como *heniaith*, la «lengua vieja», como si estuviese en el geriátrico. El poeta y pastor Edward Morus apreciaba al arzobispo Lloyd de St. Asaph (uno de los Siete Arzobispos de 1688) porque aprendió galés e dijo sobre la lengua galesa que era «una lengua vieja y maltratada que había sido muy importante», y que «ahora era un delicado pavo real en su vejez».[17] Los satíricos ingleses como W. R. en su *Wallography* (Londres, 1681) tenían la esperanza de que la lengua muriese pronto: era la «jerga de Taphydom» hablada tan sólo por las clases bajas. Henry Rowlands de Llanidan se lamentaba en su historia de Anglesey del siguiente modo:

> Y ahora que nuestro vecino el inglés la ha invadido tanto, al convertirse en la lengua noble y de moda entre nosotros, muchas más palabras han acabado siendo obsoletas e inútiles, las cuales quizás eran antes la flor y nata de nuestra lengua.[18]

15. Debo los conocimientos sobre la erudición galesa a G. J. Williams (ed. A. Lewis), *Agweddau ar Hanes Dysg Gymraeg* (Aspectos de la historia de la erudición galesa) (Cardiff, 1969), *passim*, pero especialmente pp. 83-84.
16. Citado en J. Davies, *Bywyd a Gwaith Moses Williams* (Vida y obra de Moses Williams) (Cardiff, 1937), pp. 24-25.
17. O. M. Edwards (ed.), *Gwaith Edward Morus* (Llanuwchllyn, 1904), pp. 21-24.
18. Henry Rowlands, *Mona Antiqua Restaurata* (Dublín, 1723), p. 38.

Como todo lo que era galés, la lengua no tenia estatus y «no se tenía en consideración» (como dijo Thomas Jones en 1688). Hacia 1730, el poeta y hacendado Huw Hughes escribió al gran estudioso Lewis Morris diciendo que todos los defensores de la vieja lengua se habían ido a dormir.[19] El galés sobrevivió y evitó la disolución en dialectos gracias a la liturgia anglicana, a la Biblia en galés y a la literatura apologética protestante. Sin embargo, contaba con pocos mecanismos que le permitiesen modernizarse o desarrollarse y no parecía dinámica. Daba la impresión, como se muestra en la portada ilustrada del diccionario de James Howell de 1659, de que era una guerrera del bosque salvaje y espantada, en comparación con las damas de corte bien vestidas de Inglaterra o Francia.[20]

La gran obra de los líderes galeses protestantes de la época iabelina no encontró un paralelo similar en la moderna cultura secular galesa, como por ejemplo con una literatura secular moderna. Las letras galesas todavía estaban dominadas por los bardos, con su visión retrospectiva, que habían representado las funciones de historiadores, copistas, bibliotecarios, heraldos, músicos, etc., y que estaban desapareciendo gradualmente a medida que su cultura parecía cada vez menos adecuada a los tiempos. Los bardos perdían importancia tanto en las localidades que eran medio galesas como en las totalmente galesas más o menos al mismo tiempo. Había pocos bardos profesionales en Glamorgan después de 1660, en Montgomeryshire después de 1640 e, incluso en la remota península de Lleyn, si observamos lo que se nos dice en *Cynfeirdd Lleyn* de Myrddin Fardd, hay una larga interrupción entre el último bardo de 1640 y el siguiente, que era un aficionado a bordo de un barco de guerra en 1800.[21] En Merioneth, el último bardo que vivía en una mansión al modo antiguo fue Sion Dafydd Las en Nannau (1690), pero hay que recordar que la pequeña nobleza de Nannau y los alrededores todavía escribía de modo aficionado poesía en galés (para su disfrute privado y para su publicación) en un momento tan tardío como principios del siglo XIX. Los bardos que no eran capaces de encontrar trabajo o que ya no era no eran bienvenidos se quejaban amargamente de los cambios recientes en los primeros años del siglo XVIII, como hizo Sion Prichard Prys en su *Difyrrwch Crefyddol* desahogándose con rabia

19. Hugh Owen (ed.), *Additional Letters of the Morrises of Anglesey*, 2 volúmenes, (Londres, 1947-1949), I, p. 13.

20. James Howell, *Lexicon Tetraglotton*, (Londres, 1659). Contiene un apartado sobre refranes y dichos galeses.

21. G. J. Williams, *Traddodiad Llenyddol Morgannwg* (La tradición literaria de Glamorgan) (Cardiff, 1948); Enid Pierce Roberts, *Braslun o Hanes Llên Powys* (Esbozo de la historia literaria de Powys) (Denbirgh, 1965), y Myrddin Fardd, *Cynfeirdd Lleyn* (Poetas primitivos de Lleyn) (Pwllheli, 19[illegible]5).

impotente por el modo en que «se habían derrumbado las columnas».[22] Los nobles galeses habían dejado de apoyar la cultura nativa, de manera que «a causa de la debilidad de los nobles, el arte se debilitó, la lengua envejeció, y ahora vagan por caminos errantes hasta que alcancen su propia destrucción».[23] No tenía importancia que los aficionados entre la pequeña nobleza o el pueblo común aún practicasen la poesía y que ésta se publicase en libros. Los bardos miraban atrás recordando un pasado reciente en que había cantado para toda la sociedad desde los grandes nobles hasta los campesinos, en que habían participado en una vida alegre y divertida, en que el modo de vida había sido armónico. El salvaje satírico Ellis Wynne, un clérigo de la pequeña nobleza, no sentía ningún aprecio por los bardos, pero odiaba los elementos modernos en la sociedad y, como Sion Prichard Prys, sentía que existía en ella un cierto vacío: describe la «inmensa mansión» cuyos propietarios se habían marchado a Inglaterra o Francia «con el objetivo de buscar lo que habría sido más fácil encontrar en casa», de modo que la antigua familia había dejado la casa a manos de las lechuzas, los cuervos y las garzas:

> Había una gran cantidad de mansiones de este tipo abandonadas que podrían haber sido, si no hubiese sido por el orgullo, la residencia de los mejores hombres, el refugio de los débiles, una casa para la paz y la bondad y una bendición para los miles de casas que la circundaban.[24]

Sin embargo, incluso si se hubiese quedado en casa es poco probable que la nobleza, grande o pequeña, se hubiese visto a sí misma como parte de una pequeña comunidad local viviendo en armonía. La tradicional mansión galesa estaba llegando a su fin, la nobleza ya no vivía en grandes casas con sirvientes, arrendatarios, amigos y bardos.[25] Las vidas de los nobles discurrían en privado y diseñaron sus casas siguiendo las modas londinenses, de modo que los estilos regionales propios estaban desapareciendo. Hacia 1700, los galeses adoptaban estilos de vida que habían estado de moda en Inglaterra uno o dos siglos antes.[26]

La ruptura cultural se pudo percibir de un modo claro en el mundo de

22. Gwyn Thomas, «A Study of the Change in Tradition in Welsh Poetry in North Wales in the Seventeenth Century» (Oxford, tesis doctoral, 1966).

23. Sion Prichard Prys, *Difyrrwch Crefyddol* (Diversiones religiosas) (Shrewsbury, 1721), prefacio.

24. Ellis Wayne, *Gweledigaetheu y Bardd Cwsc* (Visiones del bardo durmiente) (Londres, 1703), p. 13. Cf. Gwyn Thomas, *Y Bardd Cwsg a'i Gefndir* (El bardo durmiente y su entorno) (Cardiff, 1971).

25. Peter Smith, *Houses of the Welsh Countryside* (Londres, 1975).

26. Mark Girouard, *Life in the English Country House* (Londres, 1978), pp. 10, 138.

la música. A finales del siglo XVIII, el coleccionista de bailes populares galeses, William Jones de Llangadfan, se sorprendía de que, en un corto espacio de tiempo, una tradición secular estuviese en vías de desaparición. Lewis Morris envío un poema, junto con algunos acordes de arpa, al diarista William Bulkeley, el «escudero» de Brynddu en Anglesey en 1726, y se podría traducir la pequeña estrofa del siguiente modo:

En Gales tenemos que lamentar
que no haya música ni alegría,
mientras que en los viejos tiempos había
un arpa en cada hogar.[27]

John Roderick, el gramático y escritor de almanaques, escribió durante su amarga vejez a Lewis Morris en 1729 para lamentarse del hecho de que no podía encontrar a nadie que entendiese la antigua música galesa, las listas de notas y las instrucciones para afinar y tocar los viejos instrumentos que se podían encontrar en muchos manuscritos galeses. Algunos años después, los hermanos Morris y su círculo descubrieron un inmenso volumen de antigua música galesa escrito en una notación extraña. El autor era Robert ap Huw, el arpista del rey Jaime I, que lo había escrito en 1613. Provenía de la misma zona de la isla de Anglesey que los hermanos Morris, y murió en 1665 sólo una generación antes de que éstos naciesen. La familia Morris dedicaba gran tiempo a la música, se reunían alrededor del arpa para cantar, sabían como afinar un *crwth* o violín, tenían criados que llamaban al ganado mientras tocaban tonadas antiguas en el *pigborn*, un oboe primitivo, les encantaban Vivaldi y Corelli y reivindicaban ser auténticas autoridades en el ámbito de la música galesa. Sin embargo, un análisis detallado del libro de notas del joven Richard Morris, con muchas melodías para interpretar al violín, nos muestra que cuatro quintas partes de las melodías tenían nombres ingleses.[28] El gran álbum de Robert ap Huw (que contenía una selección de música medieval) era totalmente incomprensible para ellos y para cualquier otro músico galés del siglo XVIII. En muchas zonas de Gales, la música antigua se había asociado con los ritos y los rituales de la vida tradicional y, cuando ésta desapareció, sucedió otro tanto con la música. A finales del siglo XVII, uno de los corresponsales de Edward Lhuyd le escribió a Ashomlean de Oxford para describirle la antigua vida en Llandrillo, un remoto pueblo cerca de Bala:

27. Hugh Owen (ed.), *Life and Works of Lewis Morris* (Anglesey Antiquarian Soc. and Field Club, 1951), p. 162.
28. Parry-Williams, *Llawysgrif Richard Morris o Gerddi.*

> El viejo violinista Dafydd Rowland solía ir cada Domingo de Pascua por la tarde con los jóvenes de la parroquia a la cima de Craig Dhinan para repartirse los bueyes blancos. Entonces tocaba la melodía llamada *Ychen Bannog* y otras viejas canciones, que murieron con él.[29]

Si estos bueyes blancos eran como los de Glamorgan, esto quiere decir que estaban adornados con flores y rodeados de bailarines con ropas de colores, una escena digna de aparecer en la Urna Griega de Keats. Los *Ychen Bannog* eran los grandes bueyes de largos cuernos de la Europa primitiva. Cuando el viejo violinista murió, se interrumpió una larga tradición. El violín apenas era conocido en el sur de Gales y Daines Barrington informó a la Sociedad de Anticuarios en 1770 que el último de los violinistas galeses todavía estaba vivo y se encontraba en Anglesey, pero que no tenía sucesores. Incluso la antigua arpa simple galesa había sido sustituida en el siglo XVII por un arpa triple de mayores dimensiones. Las canciones líricas y las baladas al estilo inglés se habían difundido ampliamente después de 1660 y con ellas llegó una hueste de melodías inglesas. El círculo de los Morris era consciente de que cantar versos con música de arpa era una tradición moribunda, prácticamente confinada hacia 1738 a zonas remotas como Caernarfonshire y Merioneth.[30]

Edward Lhuyd y sus corresponsales a finales de la década de los años noventa del siglo XVII eran ya conscientes de que una uniformidad aburrida empezaba a dominar la vida en Gales. Por ejemplo, se fijaron en el hecho de que los nombres nativos como Llywarch, Goleubryd, Tegwared, Tangwystl y otros estaban siendo desplazados por nombres estereotipados como John o William. El apellido fijo, en lugar de la larga lista de patronímicos conectados por la partícula *ap* (hijo de), se había convertido en la regla entre las clases altas durante los siglos XVI y XVII. El antiguo sistema, que enfatizaba la genealogía y la conexión con los demás miembros de la comunidad que descendían de un ancestro originario, sólo sobrevivía en zonas remotas y entre los más pobres. Por todas parte se generalizaba una tendencia al comportamiento educado y gentil, que tomaba su modelo no de Gales, sino de Inglaterra o de Francia. La Society os Sea Serjents, a menudo acusada de jacobita, era un club de nobles en el Gales occidental que tenía miembros femeninos y normas contra las palabrotas

29. Edward Lhuyd (ed. R. H. Morris), *Parochialia* (Archaeologia Cambrensis, II, 1909-1911), p. 59.

30. Para los Morris y su círculo, ver J. H. Davies (ed.), *The Morris Letters*, 2 volúmenes (Aberystwyth, 1906-1907), *The Letters of Goronwy Owen* (Aberystwyth, 1924), y Owen, *Additional Letters*.

y el mal comportamiento. Un sorprendente número de terratenientes se dedicaban a los estudios anticuarios o a la traducción de obras pías al galés, y algunos de los nobles de mayor importancia eran muy devotos, como sir John Philips de Picton, que se encontraba entre los fundadores de la Society for Promoting Christian Knoweledge. William Bulkeley de Brynddu, quien, como hemos visto, poseía un arpa y disfrutaba coleccionando poemas galeses, era sobrio, metódico y devoto, en absoluto contraste con el noble Bulkeley de Drowny del siglo XVII, inútil y borracho. El diario de William Bulkeley de Brynddu se ha conservado.[31] Thomas Pennant, una de las figuras pioneras en el renacimiento histórico del siglo XVIII, solía tomar el té de la tarde en la casa de veraneo que sus ancestros utilizaban para orgías regadas con alcohol. Como otros observadores de la sociedad galesa, se dio cuenta de que la antigua costumbre del *terming*, es decir, meterse a menudo en peleas de taberna, estaba desapareciendo. Su retrato literario del terrateniente Lloyd de Cwm Bychan en Merioneth, no contaminado por las modas modernas, incrustado en los bosques de las montañas, que llevaba una vida casi medieval, comiendo cebada y bebiendo cerveza fabricada de modo casero en escrotos de toro y estudiando su genealogía que se remontaba a los primeros príncipes galeses, era el retrato de un superviviente pintoresco.[32] El pariente de Lloyd, Henry Lloyd de Cwm Bycham, se encontraba entonces errando por Europa como experto militar y escribiendo libros sobre estrategia que influirían en Napoleón.

Los hermanos Morris, Lewis, Richard y William, eran amigos de Thomas Pennant y su extensa correspondencia nos proporciona una buena imagen de un mundo que se hacía cada vez más sobrio y serio. Los Morris no eran puritanos y sus editores tuvieron a menudo que censurar sus cartas en nombre de la decencia, pero sabían que las cosas estaban cambiando. Su amigo Thomas Ellis, rector de Holyhead, dirigió una campaña de reforma moral en Anglesey, transformando los antiguos rituales, expulsando a los adivinos de la isla, interrumpiendo los velatorios e impidiendo que la gente acudiese a los interludios. Parece que lo consiguió sin muchas dificultades, como si el antiguo modo de vida estuviese ya moribundo. William Bulkeley de Brynddu anotó en su diario el 31 de octubre de 1741: «He visto pocos *coelcerths* y hogueras esta noche, así que parece que los faustos de las viejas supersticiones están ya en decadencia». Este cambio se confirma por dos autobiografías de campesinos de Anglesey

31. Hugh Owen (ed.), *The Diary of William Bulkeley of Brynddu* (Anglesey Antiquarian Society and Field Club Publications, 1931), pp. 22-102.

32. Thomas Pennant, *Tours in Wales, Journey to Snowdon* (Londres, 1781), II, pp. 114-16. Para Henry Lloyd, ver *Dictionary of National Biography*, s. n.

del siglo XVIII que se han conservado, la de Rhys Cox,[33] y la de Matthew Owen, el sobrino del genio poético borracho e inútil Goronwy Owen,[34] que mostraban una isla obsesionada con deportes muy a menudo de tipo violento y con horribles partidos de fútbol que pondrían a las gradas de hoy en día en ridículo. Sin embargo, era una isla que se volvía sobria, seria y que sería reformada a principios del siglo XIX. Ésta es la imagen que Edmund Hyde Hall nos ofrece en su descripción de Caernarfonshire hacia 1810, donde la vida de la gente común estaba siendo transformada por una parte por fanáticos y por la otra por «el espíritu rapaz de la época», que no dejaba a los hombres tanto tiempo libre. La feliz vida de los galeses había llegado a su final. Él sentía que:

> De estas diversiones y pasatiempos, la mayor parte están ya enterrados en sus tumbas, por un lado quizás a causa de la inteligencia de la gente, pero ciertamente con un efecto más inmediato a causa del espíritu amargo del metodismo.[35]

El metodismo (aunque él mismo no lo acepte) era hijo de un complicado movimiento de moralización y evangelización de los galeses, organizado por disidentes y anglicanos evangélicos desde 1660 a 1730, como recientemente ha demostrado la extensa obra de G. H. Jenkins.[36] El metodismo era ciertamente un movimiento de individuos conscientes preocupados por la salvación de las almas, pero había heredado muchas de sus preocupaciones del movimiento moral aún más antiguo cuyos objetivos eran el avance de la alfabetización, la predicación y las publicaciones, además de la transformación de los modos de vida tradicionales. La cultura metodista era extremadamente activa y vigorosa y ayudó a llenar un vacío en la vida de la gente común que de hecho ya había aparecido. Robert Jones de Rhos-lan critica en su muy popular crónica de los días pioneros del metodismo en el norte de Gales el modo de vida tradicional, porque «no tenía sentido» y era «vacío»,[37] pero al destruir la vieja cultura los metodistas y otros disidentes crearon un nuevo tipo de vida que apartaba a la gente de su pasado. Los almanaques galeses (que existen en gran número) mencionan cada vez menos santos, festividades patronales y fe-

33. Impresa en *Lleuad yr Oes* (Swansea, 1827), pp. 316-318, 374-376.

34. Impresa en *Cymru* (Caernarfon, 1908), XXXIV, pp. 253-257.

35. Edmund Hyde Hall (ed. E. G. Jones), *A Description of Caernarvonshire in 1809-11*, (Caernarfon, 1952), pp. 313-314.

36. Geraint H. Jenkins, *Literature, Religion and Society in Wales 1660-1730* (Cardiff, 1978).

37. Robert Jones (ed. G. Ashton), *Drych yr Amseroedd* (El espejo de los tiempos) (Cardiff, 1958), p. 46. La edición original es de 1820.

rias, a medida que el siglo avanza. Los rituales y las costumbres desaparecieron gradualmente. El baile de Maypole, por ejemplo, desapareció de Capel Hendre (Carmarthenshire) en 1725, se mantuvo en Aberdare (Glamorgan) hasta 1798 y hasta mediados del siglo XIX en Penderyn, en los páramos por encima de Aberdare.

A principios del siglo XVIII existía una literatura considerable en Gales contra la afición de los galeses a los magos, los adivinos y la brujería, mucho después de que estas cosas estuviesen desapareciendo en Inglaterra.[38] Incluso así, hacia 1767, Edmund Jones, «el Viejo Profeta», un veterano predicador disidente de Pontypool, atacaba la creciente falta de fe en la magia y el saduceísmo que representaba.[39] Los velatorios de los funerales se estaban convirtiendo en reuniones para la plegaria, las fiestas patronales en citas para la predicación y un famoso partido de fútbol entre dos pueblos de Cardiganshire llamado *Y Bêl Ddu* (La bola negra) se convirtió en un festival catequizador por la acción de un vicario astuto a causa de la repulsión creciente generada por las muertes que tenían lugar en el partido. Elias Owen, el gran folclorista, muestra en su fascinante libro sobre las viejas cruces de piedra del Vale de Clwyd[40] cómo la restauración de la iglesia victoriana retiró las escalas que unían los presbiterios con las tabernas locales y los nichos que había en las iglesias llenos de cerveza que el párroco daba como premio a los ganadores de los partidos dominicales, cómo quitó los campos de deportes de los terrenos de las iglesias y colocó inmensas lápidas de mármol en los cementerios que antes se usaban para bailes y reuniones deportivas. Todo esto sería de interés para los estudiosos del folclore si no fuese por el hecho de que la gente común cuyas vidas se habían ya transformado totalmente era también los últimos depositarios del saber popular, la música, el conocimiento histórico, la poesía y la lengua galeses. Los cambios en la vida popular tenían una importancia fundamental para los estudiosos y los patriotas, que pensaron que para que Gales sobreviviera debería contar con apoyos artificiales nuevos.

Los líderes metodistas no eran filisteos incultos. Thomas Jones de Denbigh era un poeta excelente en el metro galés tradicional, su amigo Thomas Charles de Bala estaba familiarizado con los manuscritos galeses, mantenía amistad con el mitólogo romántico William Owen (Pughe) y es-

38. Geraint H. Jenkins, «Popular Beliefs in Wales from the Restoration to Methodism», *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, XXVII (1977), pp. 440-462.

39. Edmund Jones, *A Relation of Apparitions of Spirits... in Wales* (Londres, 1767). Cf. Edgar Phillips, *Edmund Jones, the Old Prophet* (Londres, 1959).

40. Elias Owen, *Old Stone Crosses of the Vale of Clwyd* (Londres, 1886). Owen era un clérigo y un folclorista galés victoriano.

taba interesado por la leyenda de Madoc. Se oponía de modo vehemente a la vieja cultura común. Escribió a un amigo de Bala en 1791:

> Desde hace ya meses, no se ha tocado el arpa en esta región, excepto las arpas doradas de las que habla San Juan. El oficio no sólo está en peligro, sino completamente destruido y abolido.[41]

Y en el mismo año escribió a otro amigo:

> Este renacimiento de la religión ha acabado con todos los alegres bailes, el canto con arpa y todo tipo de diversión pecaminosa que solía predominar entre la juventud.[42]

La feria que se había celebrado recientemente era la más decente y sobria que se hubiese recordado nunca. Según nos informa Camden en el siglo XVI, Llanrwst era el centro de la manufactura del arpa en Denbighshire. Samuel Lewis escribió en su *Topographical Dictionary of Wales*: «Llanrwst se destacaba antiguamente por la fabricación de arpas, mientras que hoy en día el hilado de la lana y los calcetines cosidos a mano constituyen las principales ramas del comercio».[43]

Escritores de principios del siglo XIX como Peter Roberts o William Howells describen un tipo de vida galés que estaba consumiéndose.[44] Incluso las innovaciones comparativamente recientes (probablemente originadas en el siglo XVII) como los juegos populares, el interludio (*anterliwt*), o la balada lírica, morían rápidamente. Las obras de teatro popular ingeniosas y licenciosas («interludios cerdos» según Thomas Ellis de Holyhead) dieron paso cada vez más a interludios de carácter moral o social a medida que avanzaba el siglo, en vida del mayor actor y escritor de obras de teatro, Thomas Edwards «Twm o'r Nant». Incluso antes de que Twm muriese en 1810, las obras habían pasado ya de moda. Las baladas líricas, incluso si trataban de temas morales, fueron tachadas de basura inmoral en la década de los años veinte del siglo XIX y pronto desaparecieron.[45]

41. W. Hugues, *Life of Thomas Charles de Bala* (Rhyl, 1881), p. 182.

42. D. E. Jenkins, *Life of Thomas Charles de Bala*, 3 volúmenes (Denbigh, 1908), II, pp. 88-91.

43. Samuel Lewis, *Topographical Dictionary of Wales* (Londres, 1833), s. n. «Llanrwst».

44. William Howells, *Cambrian Superstitions* (Tipton, 1831).

45. Thomas Parry, *Baledi'r Ddeunawfed Ganrif* (Baladas del siglo XVIII) (Cardiff, 1935), pp. 148-9. A. Watkin-Jones, «Popular Literature of Wales in the Eighteenth Century», *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, iii, (1926), pp. 178-95 y «The Interludes of Wales in the Eighteenth Century», *ibid.*, IV (1928), pp. 103-11.

A los estudiosos y los patriotas, este nuevo modo de vida serio se les hacía extraño, lo consideraban una importación inglesa que no había surgido ni de la nobleza ni del pueblo (*gwerin*) galeses. William Jones de Llangadfan era un médico rural anglicano, muy influido por Voltaire que tenía muy poco que ver con el ambiente político realista de Edward Jones, el gran arpista. William estaba convencido de que Edward coleccionaba la música y el folclore demasiado tarde, y Edward pensaba lo mismo de las viejas danzas populares que William recogía y describía.[46] Gente como Edward Jones militaba en las filas de la baja nobleza o los campesinos ricos, y unos pocos, como Pennant, pertenecían a la gran nobleza. Eran personas conscientes, que se apartaban del rebaño común y que se daban cuenta de que el pasado galés debía recuperarse, buscándolo, preservándolo y recreándolo para los galeses bajo unas nuevas circunstancias. Había que tener en cuenta la cultura que transmitían los libros impresos, el moralismo sobrio, la mejora del transporte y las comunicaciones, el deseo de que los clubes y las sociedades ocupasen el lugar de la vieja comunidad. Había, sin embargo, tantos factores racionales de sentido común que decían a los galeses que no debían apoyar más una sociedad decadente y gastada, que debía hacerse un esfuerzo especial para conseguir su apoyo. De ahí proviene la importancia en Gales de la deliberada invención de la tradición.

El eisteddfod

El *eisteddfod* no fue de ningún modo una invención deliberada, puesto que se documenta por primera vez en la reunión que tuvo lugar en Cardigan en casa de lord Rhys (uno de los príncipes del sur de Gales) en 1776. La palabra significa simplemente «sesión», y se trataba de una serie de competiciones musicales y poéticas que se anunciaban el año anterior y donde de daban premios y veredictos. El *eiteddfod* era también la ocasión en la cual los bardos de la Edad Media (organizados en órdenes o gremios) podían poner orden, examinar y dar licencia a los practicantes acreditados, y eliminar los malos. Del mismo modo que los abogados galeses declaraban que sus códigos legales nativos se remontan al antiguo (pero auténtico) rey Hywel el Bueno, también los bardos galeses declaraban que sus reuniones tenían lugar de acuerdo con «El estatuto de Gruffydd ap Cynan», de quien se pensaba que había hecho que el orden bárdico alcanzase un estado de buen gobierno hacia 1100. En el *eisteddfod* de 1450, las pruebas bárdicas se hicieron más elaboradas y difíciles. Por ejemplo, los

46. Tecwyn Ellis, *Edward Jones, Bardd y Brenin 1752-1824* (Cardiff, 1957) es la biografía estándar de Edward Jones.

bardos tenían que escribir sus poemas siguiendo una combinación de veinticuatro complicadas formas métricas, todas en una aliteración compleja. Dos *eisteddfoau* de importancia tuvieron lugar en el siglo XVI, ambos en Caerwys, en Flintshire (en 1523 y en 1567), pero supusieron el canto de cisne antes de su muerte, y los esfuerzos para recuperar la gloria pasada se hicieron vanos cuando se planeó de nuevo un *eisteddfod* en la década de los noventa del siglo XVI. El orden bárdico estaba ya a punto de desaparecer por muchas razones, pero sobre todo porque los bardos estaban estrechamente ligados a un antiguo modo de vida que estaba en retroceso.[47]

Incluso mientras se producía la decadencia del antiguo modo de vida, observamos los primeros signos de renacimiento. Las reuniones bárdicas llamadas «*eisteddfodau*» se revivieron hacia 1700, promovidas por el gramático y escritor de almanaques John Roderick y, desde que les dio publicidad en los almanaques, se les llama «*Eisteddfodau* de almanaque». Se había producido un gran aumento de la lectura pública desde 1660 y existía, al menos, un pequeño número disperso de aficionados a los libros que aspiraban a una cultura que fuese algo más que los elevados tratados morales y que deseaban disfrutar de la belleza y la gloria de las artes propias. Después de todo, hay una diferencia entre el mejor de los hospitales y el propio hogar. El último de los bardos profesionales había dejado de ejercer hacia la década de los noventa del siglo XVII, de modo que los poetas que acudían a los nuevos *eisteddfodau* eran aficionados y se puede pensar que las reuniones no pasaban de ser simples encuentros de aristócratas y campesinos ricos con el objetivo de intercambiar poemas o tan sólo para lanzarse versos vulgares a la cara entre ellos en una especie de *rhyfel tafod* (guerra verbal), rodeados de queso y cerveza en tabernas llenas de humo. A veces se organizaban en equipos por condados: Lewis Morris surgió de una competición entre poetas de Anglesey y Caernarfonshire. No obstante, había un elemento tradicional: los poetas intentaban elaborar normas poéticas como las medievales y tenían conocimientos sobre el *eisteddfodau* Tudor e incluso sobre el Estatuto de Gruffydd ap Cynan. El libro de gramática de John Roderick de 1728 era mucho más que una simple gramática.[48] Estaba escrita para los bardos de taberna y contenía una gran cantidad de conocimientos bárdicos. Su objetivo era ayudarles a escribir mejores composiciones para los *eisteddfodau* menores, a corregir

47. Gwyn Thomas, *Eisteddfodau Caerwys* (Cardiff, 1967) es una obra bilingüe con una historia sobre el *eisteddfod* que va de 1450 a 1700. Helen Ramage, «Eisteddfodau'r Ddeunawfed Ganrif» (*Eisteddfodau* en el siglo XVIII), en Idris Foster (ed.), *Twf yr Eisteddfod* (Eisteddfod Court, 1968), pp. 9-29. H. Teifi Edwards, *Yr Eisteddfod* (Eisteddfod Court, 1976) es una historia general en galés.

48. Sion Rhydderch (John Roderick), *Grammadeg Cymraeg* (Gramática galesa) (Shrewsbury, 1728).

camgynghanedd (aliteración incorrecta), y aludía conscientemente al Eisteddfod de Caerwys de 1567 y a Gruffydd ap Cynan. Un conocido de Edward Lhuyd, Dafydd Lewys, el rector de Cadoxton cerca de Neath (Glanorgan), había publicado en 1710 una vieja antología de epigramas seleccionados de la poesía medieval galesa y, a cuatro peniques el ejemplar, debió de ser conocido por el pueblo. Un vecino de Dafydd Lewys, Rhys Morgan de la granja de Pencraig-Nedd, a pesar de ser un disidente, estaba en contacto con John Roderick por medio de los almanaques o de los primeros *eisteddfodau*, y Roderick decidió imprimir en 1728 un *awdl* (oda) de este personaje que mostraba cómo escribir siguiendo las normas los veinticuatro metros establecidos por los bardos en 1450. Morgan era un hombre de la nueva época, un miembro de un grupo de disidentes literarios que serían el centro del primer radicalismo politico en Glamorgan hacia la década de los setenta del siglo XVIII.

Los llamados *eisteddfodau* de almanaque continuaron publicándose con un cierto éxito, pero nunca con un gran impacto político, hasta la década de los ochenta del siglo XVIII, cuando tuvo lugar un gran cambio en la naturaleza de la resucitada institución, porque se relacionó con otra nueva fuerza del siglo XVIII, la «sociedad galesa». Las sociedades dedicadas específicamente a las cosas galesas eran impensables a principios de siglo, pero aparecieron en el XVIII y proliferaron en el XIX y el XX. La primera de éstas se fundó entre los galeses londinenses. Ayudaban a los galeses en sus visitas a Londres, organizaban celebraciones para el día de San David (el 1 de marzo) y efectuaban obras de caridad para los galeses que se encontraban en dificultades. La primera fue la Society for Ancient Britons fundada en 1715. Esta sociedad creó en 1751 la más conocida Honourable Society of Cymmrodorion (esta palabra significa «aborígenes», y se refiere a los galeses como pueblo originario de Gran Bretaña), que tenía los mismos propósitos de diversión y caridad de los Ancient Britons, pero que además organizaba todo tipo de reuniones literarias, preocupándose por la historia, las antigüedades y cuestiones actuales. La Cymmrodorion atrajo muchos miembros, muchos de ellos nobles, pero el pueblo común quería algo más informal y por eso fundaron en 1770 el Gwyneddigion (que significa «los hombres del norte de Gales»), que era básicamente para la diversión y cuyos miembros disfrutaban con la poesía, la crítica literaria, el canto y la música de arpa. Las sociedades y los clubes que se encontraban en las cervecerías londinenses tenían sus correspondientes miembros en Gales, donde los galeses se interesaron en gran medida por las actividades metropolitanas.[49] A finales de la década de los ochenta del siglo XVIII, los

49. R.T. Jenkins y Helen Ramage, *A History of the Honourable Society of Cymmrodorion 1751-1951* (Londres, 1951).

hombres de letras del norte de Gales preguntaron a la Gwyneddigion londinense si podían usar su dinero y su organización para celebrar *eisteddfodau* a gran escala en Gales. La capacidad organizativa provenía de hecho de algunos profesionales que vivían en Gales, hombres como Thomas Jones, el recaudador de Corwen y Bala, aparte de muchos otros. Fueron éstos los que realmente establecieron el modelo y crearon la tradición, porque desarrollaron toda una organización: las tabernas y las casas de huéspedes se prepararon para acoger a los visitantes, se imprimieron anuncios públicos sobre las competiciones, grandes multitudes se presentaron para presenciar las sesiones durante días, Twm o'r Nant realizó muchos interludios como entretenimientos vespertinos, se establecieron muchos libreros para vender sus libros galeses, se dieron premios sustanciales en los ámbitos de la poesía, la prosa y la música, se otorgaron medallas grabadas y se imprimieron los veredictos y los ganadores de los premios. Fue un triunfo de la organización profesional y una perfecta adaptación de una institución muy antigua a las circunstancias modernas. Los hombres de letras y los músicos aficionados deseaban un público amplio. Había ya un grupo de profesionales que podía organizar las cosas. El turismo había abierto una gran cantidad de carreteras por las cuales se podía circular por el norte de Gales y existía un grupo de ricos galeses londinenses (como Owen Jones, «Owain Myfyr», el trabajador de Londres padre del diseñador victoriano Owen Jones) que deseaban utilizar su dinero con el objetivo de hacer algo de provecho para Gales.

El modelo establecido en 1789 fue seguido hasta 1798 cuando el mantenimiento de grandes encuentros se hizo más difícil. Después de que la guerra acabase en 1815, el modelo fue reasumido y, con pocos cambios, ha continuado hasta ahora. Las competiciones musicales eran una innovación en comparación con los *eisteddfodau* de almanaque, y pasaron a dominar cada vez más las sesiones. En 1791, en St. Asaph, la competición de canto *penillion* duró trece horas sin que aparentemente el público se cansase. Las magníficas medallas fueron diseñadas por Dupré, quien se había convertido en esa época en el escultor oficial en jefe de la recién nacida República Francesa, y la Gwyneddigion (que se interesaba por el radicalismo político) intentó que los bardos locales escribiesen sobre las libertades políticas sin demasiado éxito. Monsieur Dupré fue lo más cerca que los *eisteddfodau* estuvieron de la Revolución. A veces se dieron premios *eisteddfod* por poemas o trabajos en prosa sobre temas lealistas como la curación de Jorge III o la derrota de la invasión francesa de Gales en 1797 (la atmósfera en Gales se hizo muy antirrevolucionaria), pero más interesantes fueron los premios otorgados a temas históricos: Gales desde Cadwaladr el Bendito hasta Llywelyn el Último, la matanza de los bardos galeses llevada a cabo por Eduardo I en 1282, etc., que tuvieron un gran

efecto al motivar el interés por las tradiciones galesas (a veces falsas) entre el pueblo.

Después de 1815, los nuevos *eisteddfodau* se celebraron bajo los auspicios de las sociedades cambrianas de Gales, de modo que la iniciativa había pasado de los antiguos clubes londinenses para la diversión a los grupos galeses de patriotas constituidos a menudo por la nobleza y el clero. Otro gran momento de cambio se dio en el *eisteddfod* provincial que tuvo lugar en 1819 en Camarthen bajo los auspicios del arzobispo Burgess de St. David. Fue en este *eisteddfod* cuando el Gorsedd de Bardos de la isla de Bretaña se introdujo por primera vez en lo que hasta entonces tan sólo había sido un conjunto de competiciones musicales y literarias. El Gorsedd (que significa «trono») fue la invención de uno de los galeses más sorprendentes del período, Edward Williams (1747-1826), un albañil de Glamorgan que adoptó el seudónimo bárdico de Iolo Morganwg (Neddy de Glamorgan). Le mencionaremos a menudo, porque no sólo era un hombre de letras y anticuario capaz, sino también un mitólogo romántico que se sumergió en una gran cantidad de sueños y modas, novedades y caprichos del siglo XVIII. Iolo estaba obsesionado por los mitos y la historia y, además del interés del siglo XVIII por los druidas, creó la idea de que los bardos galeses habían sido los herederos de los antiguos druidas y que habían heredado sus ritos y rituales, su religión y su mitología (esta religión era una mezcla del propio unitarismo de Iolo y del culto a la naturaleza del siglo XVIII). Parece que inventó este neodruidismo en 1790 o 1791 y, estaba convencido de que él y su amigo Edward Evan (ministro unitarista, arpista y poeta de Aberdare) eran los únicos bardos que quedaban de una sucesión apostólica de druidas. Organizó una asamblea bárdico-druídica en Londres, en Primrose Hill, el 21 de junio de 1792. Este sorprendente truco capturó la imaginación de muchos de los galeses londinenses (como su amigo el doctor David Samwell, el médico del capitán Cook) y muchos otros hombres de letras galeses. A su regreso a Gales, Iolo fundó varias células de bardos llamadas «Gorseddau» por todo el territorio, les dio un conjunto de rituales, liturgia y ceremonias y se dispuso a crear un corpus de conocimientos druídicos para ellas hasta su muerte en 1826. Para ser justos con Iolo, hay que decir que no sólo pensó en la parte vistosa del Gorsedd: pretendía el renacimiento del orden bárdico, con la finalidad de que fuese una institución cultural nacional en Gales, un especie de club de defensores del lenguaje, la literatura y la historia de los galeses.

Después de 1815, había llegado el momento perfecto para que las invenciones de Iolo tuviesen efecto, en una atmósfera mucho más adecuada a la imaginación romántica, y Iolo no tuvo muchas dificultades para convencer a sus oyentes (incluyendo a su amigo el doctor Thomas Bowdler,

que había inventado la «bowdlerización») de su autenticidad. Desde 1819 en adelante, los *eisteddfodau* apeló a la ayuda del Gorsedd de los bardos y sus ceremonias se incorporaron a la proclamación y la celebración de los *eisteddfodau.* Algunos Gorseddau provinciales de bardos, como los de Anglesey y Powys, todavía existen, relacionados con los *eisteddfodau* provinciales. Otros Gorseddau, como el celebrado en Pontypridd en el industrial Glamorgan del siglo XIX, eran bastante activos aparte de la organización de *eisteddfodau.* Durante el siglo XIX, se celebraron unos quinientos *eisteddfodau* de importancia en Gales y probablemente miles no tan importantes en las iglesias o en los clubes de trabajadores que no se han contado nunca. La intrusión del Gorsedd en 1819 tendió a incrementar la preocupación del *eisteddfod* por los mitos y las leyendas, a menudo llegando a la exclusión en la práctica de la literatura que se ocupase de la vida moderna. Los *eisteddfodau* nacionales (que se organizaron cada vez mejor a medida que avanzaba el siglo) crearon un enorme interés por la historia (auténtica y mítica) entre los galeses y, por otra parte, deben gran parte de su éxito popular al mito del Gorsedd, sus ceremonias vistosas y sus grandiosos conjuros. Iolo fue el primero que consideró que el Gorsedd podría incorporar las competiciones del *eisteddfod* y lo convirtió en algo con más continuidad que las simples competiciones, una parte de un todo más amplio, una institución nacional. Por supuesto, Iolo era un soñador fantasioso, durante toda su vida fue adicto al láudano, una droga que provoca alucinaciones, pero se guiaba por los mitos históricos y, a su vez, los usaba para crear nuevas tradiciones que tuvieron efectos profundos y de largo alcance. El *eisteddfod* moderno, por tanto, apareció cuando el último de los bardos profesionales ya había muerto, y adquirió una apariencia vistosa en el momento en que las viejas maneras y costumbres habían desaparecido y la vida (como nos comenta Edward Jones) se había hecho insufriblemente aburrida.

Druidas antiguos y modernos

Después de que los escolares franceses e ingleses hubiesen tomado ya su ración de *Las Guerras de las Galias* de César y del *Agrícola* de Tácito, se hizo claro que volverían a descubrir a los antiguos druidas, porque éstos estaban detrás de la resistencia de los pueblos nativos de Bretaña y de la Galia contra los invasores romanos. Los anticuarios ingleses Leland y Bale sugirieron en el siglo XVI que los bardos galeses podían haber sido los sucesores de los druidas, en parte porque el lugar más sagrado de los druidas se encontraba en la isla de Anglesey y en parte porque los bardos, como los druidas, eran figuras de autoridad que desempeñaban una función adi-

vinatoria.[50] En su *Lycidas*, Milton identificaba los antiguos druidas con los bardos galeses y el profesor de historia de Leiden, M. Z. Boxhorn, cuando publicó un libro sobre los orígenes galos en 1654, no sólo incluyó una copia del diccionario galés de Davies de Mallwyd, sino también una colección de proverbios galeses traducidos al latín como «La sabiduría de los antiguos druidas».[51] Se suponía que los druidas habrían construido misteriosos monumentos como el de Stonehenge y su redescubrimiento creó un nuevo interés por los monumentos y por el avance de la arqueología como ciencia. Edward Lhuyd, el gran científico y anticuario galés, no tenía un concepción muy buena de los druidas porque eran arcanos y oscurantistas, y porque practicaban sacrificios humanos. En otras ocasiones, se mostró fascinado por ellos y le encantaba encontrar pequeños amuletos de piedra en forma de serpiente (*glain y neidr* o *maen magl*) en las Highlands escocesas, en Cornualles y Gales, porque se parecían a las *ova anguina* que Plinio atribuía a los druidas. De hecho, en 1698, Lhuyd les llamó «piedras de los druidas».[52] Fue en tiempos de Lhuyd, hacia 1700, cuando los estudiosos empezaron a identificar más claramente a los druidas con los galeses, como se puede encontrar en la obra del errático deísta de Irlanda John Toland, o en la historia de Anglesey del amigo de Lhuyd Henry Rowlands, quien llegó a identificar los restos prehistóricos en Anglesey con los santuarios druidas, con altares para sacrificios y otras cosas similares. La figura del druida experimentó un profundo cambio en los primeros años del siglo XVIII, pasando de ser oscurantistas arcanos que realizaban sacrificios humanos a ser considerados sabios o intelectuales que defendían la fe y el honor del pueblo. Los galeses empezaron a percibir que tenían una relación especial con ellos diferente de la del druidismo inglés. Había una atmósfera druida. Por ejemplo, cuando Mr. Meredith quiso felicitar a su vecino William Gambold de Puncheston (Pembrokeshire) por publicar un libro sobre gramática galesa en 1727, le pareció apropiado situar a Gambold en una sucesión que empezaba en los antiguos druidas. El círculo Morris estaba fascinado con ellos, aunque de un modo vago e impreciso, y cuando Lewis Morris diseñó una bandera para el Cymmrodorion en 1751, aparecía un antiguo druida portando un arma. El estudioso más preciso y culto del círculo Morris, Evan Evans, «Ieuan Fardd», se refería constantemente a los druidas y los identificaba con los bardos galeses. Según él, los prime-

50. T. D. Kendrick, *The Druids* (Londres, 1927); Stuart Piggot, *The Druids* (Harmondsworth, 1974), pp. 112-157, y Aneurin Lloyd Owen, *The Famous Druids* (Oxford, 1962).

51. Prys Morgan, «Boxhorn, Leibniz and the Celts», *Studia Celtica*, VIII/IX (1973-1974), pp. 270-278.

52. R. T. Gunther (ed.), *The Life and Letters of Edward Lhwyd* [*sic*] (Oxford, 1945), p. 376.

ros poemas galeses eran difíciles de entender porque probablemente estaban escritos en la «Cábala druida». En un largo poema titulado *The Love of Our Country*, de 1772, veía a los druidas como los primeros en una larga línea de defensores de la nación galesa, antes de Caradog, Hywel el Bueno y otros. Incluso pensó que los estudiosos del Renacimiento del siglo XVI como Grufydd Robert y Sion Dafydd Rhys (que eran recusantes y habían trabajado en Italia) eran los sucesores de los druidas:

> Es grande el amor por nuestra patria, oh estudiosos
> que recuperasteis lo que los bardos iniciados sabían,
> Roberts y el culto Rhys, que enseñasteis las reglas
> del verso antiguo, creado primero en las escuelas druidas...[53]

Si un estudioso tan cuidadoso y cauteloso como Evan Evans (que estaba mucho más preocupado por la necesidad de demostrar que la tradición galesa era auténtica, justo al revés que los trucos de Macpherson y su Ossian) se podía maravillar con los druidas, no tiene por qué sorprender que mentes con menos escrúpulos los convirtiesen en un culto de moda poco crítico. Se dice a menudo que Edward Williams, «Iolo Morganwg» creó este culto en Gales, y es innegable que fue él quien lo llevó a su punto máximo en el Gorsedd de bardos, pero de hecho sólo estaba imprimiendo su sello personal en lo que ya se creía generalmente y se aceptaba comúnmente en Gales.[54]

Iolo Morganwg estaba profundamente interesado en Stukeley y en los primeros arqueólogos ingleses, y adoraba los restos megalíticos. En sus visitas a Londres, conoció la «Ancient Order of Druids» inglesa, recibió influencias de la religión deísta a través de su amigo David Williams de Caerphilly (cuya *Theophilantropia* había impresionado a Voltaire y a Federico el Grande) y estaba fascinado por la imagen idílica de la pacífica vida nativa de la Polinesia que le había proporcionado David Samwell, «Dafydd Ddu Feddyg», un bardo galés que había sido médico del capitán Cook y testigo de su muerte.[55] Iolo creía que él y su amigo

53. D. Silvan Evans (ed.), *Gwaith y Parcheding Evan Evans* (Caernarfon, 1876), pp. 129 y ss., publica completamente el folleto de Evan Evans. Para la larga correspondencia de Evans con Thomas Percy, véase A. Lewis (ed.), *The Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans* (Luisiana, 1957).

54. Elijah Waring, *Recollections and Anecdotes of Edward Williams* (Londres, 1850), G. J. Williams, *Iolo Morganwg: y Gyfrol Gyntaf* (Cardiff, 1956) es una gran biografía, pero incompleta, en galés. Para un breve estudio sobre Iolo en inglés, véase Prys Morgan, *Iolo Morganwg* (Cardiff, 1975).

55. E. G. Bowen, *David Samwell, Dafydd Du Feddyg, 1751-98* (Cardiff, 1974); es un estudio bilingüe.

Edward Evan[56] eran los últimos miembros supervivientes de la orden de los bardos, y que había llegado la hora de descubrir los secretos arcanos recibidos por sucesión apostólica de los druidas al público en general. Gran parte del conocimiento y la invención druídicos de Iolo circuló en revistas y en manuscritos durante su vida y, después de su muerte en 1826, su hijo Taliesin ab Iolo (un director de escuela decente de la ciudad industrial de Merthyr Tydfil) publicó algunas de las obras de su padre, como por ejemplo su *Cyfrinach y Beirdd* (El secreto de los bardos) y su maravilloso *Coelbren y Beirdd* (El alfabeto de los bardos), de los cuales decía que habían sido recogidos por druidas-bardos de Glamorgan en el siglo XVI. El Coelbren era un alfabeto parecido al ogámico adecuado para las inscripciones en madera o en piedra y, después de que los conquistadores ingleses prohibieron a los bardos galeses las plumas y la tinta, se tuvieron que comunicar grabando mensajes en estos extraños caracteres parecidos al ogámico en misteriosas tallas que se hacían girar en un marco de madera parecido a un ábaco, llamdo *peithynen*. Después de la muerte de Taliesin ab Iolo, la mayoría de las obras del padre sobre los bardos fueron publicadas por uno de sus discípulos más celosos, un clérigo del norte de Gales llamado John Williams, «Ab Ithel». La teología druídica de Iolo se parecía en gran medida a su propio unitarismo y tenía muchos elementos de pacifismo. Las ceremonias druídicas de Iolo eran elaboradas, pero habían suprimido el sacrificio humano. Iolo explicó a los bardos que se reunieron en su Gorsedd en la cima de la montaña Garth, cerca de Cardiff, en 1797, que sus objetivos eran conseguir que la gente común defendiese su propia lengua (el mismo Iolo había sido criado en inglés y, todo hay que decirlo, predicaba con el celo de un converso), hacer que fuese consciente de su propia historia por medio de canciones y alcanzar una religión moral sin peleas por las denominaciones. Los campesinos ricos de Glamorgan suprimieron esta asamblea druídica por miedo de que pudiese atraer la atención de la flota revolucionaria francesa atracada en el canal de Bristol.

Los soldados no eran los únicos enemigos de Iolo: un buen número de académicos galeses, especialmente los anticuarios e historiadores que estaban recuperando con calma el pasado galés de modo erudito, desconfiaban de él, del mismo modo que lo hacían algunos de los bardos que había aceptado en su orden. Edward Davies de Bishopston, «El Davies celta» para los amigos, criticaba a Iolo basándose en su ideología clerical, pero hay que recordar que Davies publicó una serie de obras que muestran una gran fe en la religión de los druidas. Se trataba simplemente de que no es-

56. R. T. Jenkins, *Bardd a'i Gefndir* (Un bardo y su entorno) (Cardiff, 1949); es un estudio en galés sobre Edward Evan de Aberdare.

taba de acuerdo con la versión de Iolo. Ninguno de sus contemporáneos fue capaz de poner en tela de juicio sus invenciones y fantasías, y el gusto nacional por los mitos y las leyendas era tan general en este período que pocos parecen haber deseado discutir el ioloísmo. Los unitaristas pensaban que el druidismo era una religión muy sensata, los disidentes buscaban una versión que les pareciese más apropiada y los clérigos anglicanos la adaptaron para llevar a cabo sus objetivos. El círculo de Morris había adoptado a mediados del siglo XVIII seudónimos bárdicos siguiendo una moda iluminada y curiosa: William Morris recogía conchas para su gran amigo Thomas Pennant y por eso le llamaban «Gwylym Grengynnwr» (William Hombre-Concha). Iolo se tomó muy en serio estos nombres bárdicos y sus discípulos tenían también que adoptarlos. Por ejemplo, William Owen (Pughe) se convirtió en «Idrison» para asociarlo con Cader Idris. Fue en esta época, cuando los nombres en Gales habían llegado a sus extremos más aburridos, con miles y miles de nombres como John Jones y otros parecidos, que apareció la moda entre un gran número de figuras literarias galesas de ponerse nombres de gran encanto y fantasía, como Eryron Gwyllt Walia (Hombre-Águila del Gales Salvaje). Iolo estaba familiarizado con los jardines del siglo XVIII y sus grutas druídicas (como el Puercefield Park cerca de Chepstow o el jardín de su amigo Richard Colt Hoare en Stourhead). Iolo adaptó esta concepción del jardín con su sublime identidad e hizo que el Gorsedd, y más tarde los *eisteddfodan*, construyesen Stonehenges en miniatura por todo Gales para la celebración de ceremonias druídicas al aire libre. Hay uno muy bonito en los Gorsedd Gardens delante del Museo Nacional de Cardiff, por ejemplo. La cuestión es que lo que antes, a principios del siglo XVIII, había sido una broma, se había convertido en algo extraordinariamente serio para la visión romántica. Los bardos y los neodruidas con estómagos fuertes estaban interesados por los altares para los sacrificios y los *cromlechs*, que, según creían, se usaban también para sacrificios. De hecho, algunos pensaban que esto era una prueba de que los antiguos siempre habían incinerado los cadáveres. Uno de los seguidores de Iolo que se tomó esta idea en serio fue William Price de Llantrisant (1800-1893), un doctor y librepensador radical que rechazaba el matrimonio, compartía con Iolo algunas enfermedades imaginarias y estaba tan convencido de su druidismo y de la maldad que implicaba enterrar a los muertos que incineró el cuerpo de su pequeño hijo. Su acción quedó justificada después de un caso judicial muy famoso y es un antecedente de los inicios de la práctica moderna de la cremación. El mito del sacrificio druida influyó, en cierto modo, en nuestro modo de vida (o, de modo más exacto, en nuestro modo de morir).

La extensa literatura neodruida publicada por los galeses en galés y en inglés durante el período romántico nunca se ha estudiado adecuadamen-

te, más bien ha sido descartada de un modo paternalista de la misma manera como los historiadores solían tratar las modernas creencias en la magia y la brujería. Los historiadores y anticuarios responsables de finales del siglo XVIII y principios del XIX, hombres como Samuel Rush Meyrick, Richard Colt Hoare y muchos otros, se las tomaron en serio. Jonathan Williams escribió, hacia 1818, una historia muy interesante de Radnorshire, meticulosa y detallada, a pesar de que era muy crítica con el hecho de que el pueblo hubiese abandonado la lengua galesa. Cinco años después publicó un breve libro sobre la educación druídica llamado *Druopaedia*, en que apenas se encuentran distinciones entre los druidas del mundo antiguo y los de los sueños de Iolo.[57] El renacimiento del druidismo fue un movimiento de considerable significado, porque tenía en cuenta a los mitos que mostraban que la tradición cultural de Gales era más antigua que cualquier otra de Europa occidental e hizo que los estudiosos, los poetas y los maestros fuesen de gran importancia para la cultura. De algún modo, volvió a otorgar a los bardos su lugar central en la vida galesa.

El redescubrimiento de los celtas

En la Edad Media, los galeses habían sido vagamente conscientes de que estaban relacionados con los córnicos y los bretones, y algunos estudiosos como Buchanan en el siglo XVI incluso sugirieron que existían lazos entre los galeses modernos y los antiguos galos. La idea predominante durante el siglo XVII fue que los galeses estaban de algún modo relacionados con los hebreos, siguiendo el mito de que los orígenes de los galeses podían remontarse a los nietos de Noé. En las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XVII, sin embargo, un grupo de estudiosos estaba buscando nuevas ideas sobre la materia. En Oxford, Edward Lhuyd, que se hizo famoso como coleccionista de fósiles y geólogo, desvió su atención a su lengua galesa nativa y empezó a compararla metódica y racionalmente con el córnico (ahora a las puertas de la muerte), el bretón y, lo que es más original, con el gaélico irlandés y escocés. Lhuyd quería ponerse en contacto con un abad bretón, Paul-Yves Pezron, que era más conocido en Francia como cronologista, porque se creía que Pezron estaba escribiendo un libro sobre los orígenes comunes de los galeses y

57. Para el doctor Price de Llantrisant, véase Roy Denning, «Druidism at Pontypridd», en Stuart Williams (ed.), *Glamorgan Historian* (Barry, 1963), I, pp. 136-145. La *Druopaedia* de Jonathan Williams se publicó en Leominster en 1823. Para algunos aspectos del druidismo galés, véase D. Moore, «Cambrian Antiquity», en G. C. Boon y J. M. Lewis (eds.), *Welsh Antiquity* (Cardiff, 1976), pp. 193-222.

los bretones. Lhuyd no consiguió citarse con Pezron cuando visitó Bretaña y el libro de Pezron apareció en 1703.[58] Lhuyd tenía la esperanza de que el libro se tradujese pronto al galés porque habría provocado que la nobleza se interesase por la lengua y las antigüedades. Finalmente, fue traducido al inglés en 1706 por un historiador galés mediocre que se llamaba David Jones. Pezron comparaba a los galeses y a los bretones, trazando sus orígenes por medio de fuentes clásicas hasta los *celtae* o *keltoi* de los autores antiguos, un pueblo bárbaro cuyo dominio se extendía en la Antigüedad desde la Galia hasta Galacia (Asia Menor), y que había sido el azote de griegos y romanos. Pezron iba incluso más lejos e hizo remontar el origen de los celtas a través de los primitivos héroes epónimos hasta los tiempos de los patriarcas. El método de Pezron era claramente poco científico, pero escribió una historia fascinante que cautivaba la imaginación y su libro creó una moda celta que a veces llegaba a la obsesión. A principios del siglo XIX, su obra todavía se reimprimía en la traducción inglesa. Henry Rowlands de Llanidan observó con acierto que mientras Edward Lhuyd sugería tentativamente que la lengua galesa provenía de una lengua madre hipotética llamada «*celtick*», Pezron estaba seguro de ello.[59]

El examen empírico y profesional de Edward Lhuyd de las lenguas que él pensaba que estaban relacionadas con el galés (la gran *Archaeologia Britannica*) apareció en 1707. Era una obra seminal que, sin embargo, utilizaba un detallado método comparativo de razonamiento que era muy difícil de entender para la gente, porque se les pedía que creyese en unos cambios graduales que habían tardado milenios en producirse. Un gran cerebro que entendió inmediatamente la idea de Lhuyd fue Leibniz. Leibniz ya se interesaba por el galés antes de conocer el libro de Lhuyd y, por medio de sus escritos etimológicos, ayudó a establecer líneas de investigación sobre los estudios célticos en Alemania que iban mucho más lejos que las investigaciones en Gran Bretaña, y que, además, tendrían grandes repercusiones en Gales. Los galeses podían considerar imposible la parte comparativa de la obra de Lhuyd, pero al menos podían apreciar una conclusión simple: los galeses provenían de los británicos, que provenían de los celtas, los cuales habían tenido una historia de gloria. Los lectores galeses monolingües recibieron alguna idea de la visión de Lhuyd en su *Drych y Prif Oesoedd* (Espejo de la Edad Primitiva), una historia del

58. Prys Morgan, «The Abbé Pezron and the Celts», *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion* (1965), pp. 286-295.

59. Victor Tourneur, *Esquisse d'une Historie des Études Celtiques* (Lieja, 1905), pp. 171-206; A Rivoallan, *Présende des Celtes* (Paris, 1975), pp. 178-211, y Stuart Piggott, *Celts, Saxons and the Early Antiquaries* (Edimburgo, 1967).

Gales primitivo escrita por Theophilus Evans en 1716. Evans intentaba subordinar su información a los objetivos y propósitos anglicanos, como correspondía a un clérigo joven y patriota, pero los galeses de miras más amplias pronto se dieron cuenta de que por primera vez después de doscientos años contaban con una visión de su propia historia que era autónoma y separada de Inglaterra. El mismo Lhuyd era un patriota feroz a pesar de la racionalidad meticulosa y cautelosa de su método académico, y los estudiosos galeses de principios del siglo XVIII, aunque no se acercaban a su genio indudable, parece que se entusiasmaron con su pasión. Entre éstos se encontraban sus amigos William Gambold o Moses Williams, y el círculo Morris. Lewis Morris trabajó toda su vida en un catálogo de antiguos nombres celtas en Gran Bretaña y en el continente, llamado *Celtic Remains*, para ampliar algunos de los puntos de Edward Lhuyd. Thomas Pennant y la mayoría de los historiadores importantes de finales del siglo XVIII leyó o copió los escritos de Lhuyd sobre topografía. El gran académico inglés Thomas Percy intentó persuadir al caballero Mallet, el historiador real de Dinamarca, de que no persistiese en su creencia (común en la época) de que los teutones eran el mismo pueblo que los antiguos celtas, y envió a Mallet una copia del libro de Edward Lhuyd para demostrarlo. Mallet no lo entendió y repitió sus viejos errores en su historia de Suiza publicada en 1803.[60]

De hecho, el nombre de los celtas nunca se había asociado con las islas Británicas, pero eso no importaba puesto que eran una magnífica raza de conquistadores que habían asolado toda Europa en sus carros de guerra durante siglos. El mito céltico tuvo un efecto profundo en el interés francés por su historia antigua y su arqueología. Los celtas representaban las fantasías de la época y en Gales proporcionaron a la nación, comprimida y patéticamente pequeña, un pasado inimaginablemente grandioso a modo de consolación. El renacimiento anticuario del siglo XVIII provenía más del interés de Lhuyd por los antiguos celtas que de sus métodos exactos. Los ensayos sobre los *eisteddfodau* de principios del siglo XIX escritos por artesanos o clérigos, profesores o sastres, parecen derramar un entusiasmo poco informado por lo que los libros de textos franceses llamaban «nos ancêtres les Gaulois», por los galeses, y por sus antepasados los celtas. En el fundamento del redescubrimiento de los celtas se encontraban argumentos lingüísticos, y esto tuvo consecuencias importantes para la lengua. Ahora debemos centrarnos en este aspecto.

60. Lewis, *Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans*, p. 106, n.

DE LA «JERGA DE TAPHYDOM» A LA «LENGUA DEL CIELO»

Para los humoristas y satíricos ingleses, que eran principalmente los únicos que escribían sobre el galés en el siglo XVII, este idioma era una lengua grotesca desagradablemente gutural, hablada todavía por todas partes como dialecto, pero falta de cualquier estatus y probablemente a punto de desaparecer. Hemos visto ya cómo los estudiosos y patriotas galeses se quejaban de la falta de consideración por lo que se estaba convirtiendo en «la vieja lengua». Los estudiosos del siglo XVIII podían ser violentamente antiingleses, pero tendían a escribirse entre ellos en inglés porque toda su educación social e intelectual se impartía en esta lengua. Incluso los hermanos Morris solían utilizar el inglés en su voluminosa correspondencia cuando querían discutir asuntos académicos o intelectuales, aunque escribían en un galés vivo y alegre en las demás ocasiones. En sí misma, esta lengua reflejaba la paradoja de la cultura galesa del período, porque aunque le faltaba un estatus (dejando de lado el que le dio la liturgia anglicana), el período que va de 1660 a 1730 experimentó un enorme incremento en el número de libros publicados en galés, los editores de libros galeses se acercaron a Gales y hacia 1718 ya se imprimían libros en el propio país.[61] Durante el siglo XVIII, se mantuvo esta tendencia y el ámbito de materias cubiertas por los libros impresos en galés aumentó en gran medida. Lewis Morris incluso publicó un libro en galés para explicar a los artesanos cómo realizar refinamientos elaborados, *verré eglomisé* y otros artes y oficios sofisticados. A finales del siglo XVII, el hablante galés inteligente, al menos en el sur de Gales (como se puede comprobar en el galés utilizado por el traductor infatigable y editor de libros puritanos Stephen Hughes de Meidrim y Swansea), encontraba difícil entender su propia gramática y las reglas de estilo. Como Mr. Meredith explicó a William Gambold en 1727, antes de leer una gramática, había aprendido simplemente de oído «tal como tocan los violinistas de pueblo». En el segundo cuarto del siglo XVIII, no sólo había una amplia literatura de tratados religiosos y morales en galés, sino también un pequeño número de textos literarios, unas cuantas obras históricas (que eran enormemente populares) y algunas gramáticas y diccionarios. El papel del galés en la vida de la Iglesia anglicana parece haber disminuido después de 1714, pero esto quedó más que compensado por el gran vigor que aportaron a la lengua los disidentes y la literatura metodista. A finales del siglo XVIII, aumentó el número de

61. W. Rowlands (ed. D. S. Evans), *Cambrian Bibliography/Llyfryddiaeth y Cymry* (Llanidloes, 1869); Jenkins, *Literature, Religion and Society in Wales*.

gramáticas y de diccionarios, que mostraban una mayor confianza y orgullo y menos derrotismo autocompasivo que en épocas anteriores. El aristócrata Rice Jones de Blenau, cerca de Dolgellau, publicó una magnífica edición de poesía galesa medieval en 1773, *Gorchestion Beirdd Cymru* (Triunfos de los bardos galeses). Como se podría esperar de un aristócrata, la poesía está llena de ingenio y afabilidad, y su galés es un poco fanfarrón y pasional. El prefacio es muy optimista por el hecho de que el lenguaje haya alcanzado al menos un período esperanzador, después de muchas decepciones, pérdidas y derrotas en el pasado. Le gustaba pensar que el «Parnaso es inamovible», que el «Helicón es inagotable» en lo que respectaba al galés, y acababa su prefacio de la siguiente manera (como aquí traducimos):

> Porque ahora veo el gran amor que la nobleza y la gente común tienen por la lengua británica y también por las obras de los bardos antiguos. Por esto veremos pronto a la Musa (dentro de muy poco espero) surgiendo de las tumbas de los cultos bardos en un esplendor puro.[62]

El aristócrata Jones no hablaba ciertamente la «jerga de Taphydom». Se guiaba por la creencia de que su lengua nativa era la más vieja en Europa, quizás del mundo, que no era una lengua mestiza como el inglés, que era infinitamente rica y que se podía defender de todos sus enemigos. Un signo del cambio gradual que se había producido en la lengua fue el creciente volumen de los diccionarios; por mencionar unos pocos ejemplos: el de Thomas Jones de 1688 es pulcro y compacto; el de Thomas Richards de Coychurch de 1753, es bastante sólido; el de John Walters de Llandough (publicado por partes entre 1770 y 1795) es coherente, y el sorprendente diccionario de William Owen (Pughe), publicado entre 1795 y 1803, es inmenso. Mientras tanto, los estudiosos habían acabado viendo el galés como un valor nacional, incluso como un monumento nacional. Los escritores en galés se movían mucho por la idea de que el idioma estaba directamente conectado con la historia antigua y de alguna manera era puro e inmaculado. Thomas Richards tituló su diccionario *Thesaurus* y en el prefacio se enorgullece de sí mismo:

> Pero nuestro nombre aún no había sido borrado de la tierra: nosotros no sólo disfrutamos del auténtico nombre de nuestros ancestros, sino que hemos preservado entera e incorrupta en su mayor parte (sin ningún cambio o mezcla notable con otra lengua) esa LENGUA PRIMITIVA, habla-

62. Rice Jones, *Gorchestion Beirdd Cymru* (Shrewsbury, 1773), prefacio. El poema de Jones fue publicado por Rice Jones Owen en 1818.

da tanto por los antiguos galos como por los bretones hace miles de años.[63]

John Walters, otro clérigo de Glamorgan, era vecino de Thomas Richards y no sólo empezó su gran diccionario en 1770, sino que publicó en Cowbridge en el mismo año un manifiesto de los estudiosos galeses, *A Dissertation on the Welsh Language*, donde muestra su creencia en los mismos mitos y leyendas que Richards y convierte todas las necesidades de los galeses pobres en virtudes. Fue un signo de excelencia en esta lengua pura e inmaculada que no se usaba para novelitas carnales u obras de teatro indecentes, y sus sonidos ásperos eran masculinos y sin afectaciones, no como el inglés, abobado y con ceceos.

El galés estuvo sujeto a una mitología mucho más salvaje y fantástica que todo esto. El círculo Morris, Lewis como oficial real, William como oficial de aduanas en Holyhead y Richards en la oficina de la Armada en Whitehall, envidiaban a uno de sus amigos, el abogado Rowland Jones, porque se había casado con la heredera de Broom Hall en Lleyn y con sus ingresos se podía permitir publicar cualquier cosa que surgiese de su pluma. Su *Origin of Language and Nations* apareció en 1764, seguido unos años después por excesos como *The Circles of Gomer* y *The Ten Triads*. Gomer era el fundador epónimo de Cymru (Gales). Estos libros iban más allá de Pezron y los fanáticos de los celtas, y diseccionaban las palabras galesas de modo indiscriminado y poco científico para demostrar que el galés era la raíz de todas las lenguas. De algún modo, era muy importante entender cómo había que analizar los lenguajes: fue por medio de un conocimiento de cómo las lenguas se construían y cómo se desarrollaban, que hombres como John Walters (ayudado por su vecino el joven Iolo Morgwang) ampliaron el vocabulario galés inventando nuevas palabras para nuevas cosas y acciones. Así fue como construyeron la palabra *geiriadur* para «diccionario» y *tanysgrifio* para «suscribir», dos palabras que todavía se usan en la actualidad. Rowland Jones usó los mismos métodos de modo salvaje y descerebrado y había muchos otros como él. Uno era el pornógrafo John Clelan, que se pasó de las aventuras de Fanny Hill a las profundidades más tenebrosas de la lexicografía celta y escribió algunos panfletos relacionando partículas del galés con otras lenguas. Como inglés, Cleland pertenecía al bando que no era céltico, pero eso no se podía decir de William Owen (Pughe), el mayor y más efectivo de los mitólogos de la lengua.

63. Thomas Richards, *Antiquae Linguae Britannicae Thesaurus* (Bristol, 1753), prefacio. Cf. T. J. Morgan, «Geiriadurwyr y Ddeunawfed Ganrif» (Lexicógrafos del siglo XVIII), en *Llên Cymru*, XI (1966), pp. 3-18.

Pughe nació como William Owen en el norte de Gales en 1759, pero de 1776 en adelante fue maestro de escuela en Londres. Volvió a Gales en 1806, cuando heredó una propiedad en el campo, donde vivió hasta su muerte en 1835. Tomó el nombre de Pughe cuando heredó su propiedad, pero su hijo, el editor de manuscritos galeses Aneurin Owen, se quedó con el antiguo nombre. Pughe estaba en el centro de la vida galesa londinense y era amigo de muchos hombres de letras ingleses como William Blake y Robert Southey. Era un hombre de muchas cualidades, enormemente culto y trabajador, bondadoso y crédulo, errático y excéntrico en sus creencias religiosas, y acabó en 1802 como maestro de la profetisa Joanna Southcott. Pughe fue el genio organizador de las publicaciones de los galeses londinenses, pero en 1789, cuando publicó una edición soberbia de los poemas del poeta del siglo XIV Dafydd ap Gwilym, se dejó convencer por Iolo Morganwg para que le publicase algunos de los pastiches de Iolo como las auténticas obras del maestro. En 1792, cuando publicó una edición de los primeros poemas galeses asociados con Llywarch el Viejo, se dejó convencer de nuevo para publicar las fantasías bárdicas de Iolo a modo de larga introducción a los poemas. En 1800 colaboró con Iolo para publicar una vasta edición de todo tipo de obras de la literatura medieval galesa, la *Myvyrian Archaiology of Wales*, en cuya última parte Iolo introdujo gran cantidad de sus propias invenciones. Pughe era incapaz de resistir a los encantos de mitólogos como Rowland Jones, tan fuerte era su pasión por las cosas galesas, y estaba seguro de que si analizaba el galés llegaría a los secretos de la lengua primigenia de la humanidad. Aún más, si se diseccionaban y se desmontaban las palabras galesas, se podría reconstruir el lenguaje siguiendo líneas racionales, extender su aplicación y usarlo infinitamente. Pughe atacó el galés (una lengua angular y sinuosa llena de irregularidades y rarezas sintácticas) con el exagerado celo racional de un déspota ilustrado como José II. Deshizo la lengua en trozos y los volvió a unir en un todo ordenado en su gran diccionario, sus libros de gramática y sus composiciones literarias. De este modo, encontró una palabra galesa para cualquier matiz posible en cualquier lengua: inventó *gogoelgrevyddusedd* para «un cierto grado de superstición», *cyngrabad* para «plenitud general» y *cynghron* para «conglobateoso», de modo que el diccionario publicado desde 1795 a 1803 es bastante «conglobateoso», con una «plenitud general», con unas cien mil palabras, esto es, cuarenta mil más que el diccionario inglés del Dr. Johnson. Pughe quería recrear el moderno galés como si fuese la lengua intacta de los patriarcas y creó un lenguaje que era tan sólido y sublime como un mausoleo neoclásico. Entre los amigos de Pughe se encontraba el líder metodista Thomas Charles, que distribuyó la gramática galesa de Pughe como libro obligatorio en las escuelas dominicales de todo Gales en 1808. Es notable, sin embargo, que

la edición publicada en Bala fue escrita con la ortografía galesa normal, mientras que la edición publicada en Londres mantenía la ortografía de Pughe, puesto que éste (como muchos de los entusiastas de la lengua en el siglo XVIII) manipuló la ortografía para hacerla más lógica, con una sola letra para cada sonido. Iolo Morgwang se había peleado en esta época con Pughe y, a pesar de que Iolo hacía circular su absurdo *Coelbren y Beirdd,* había tenido la valentía de criticar las ideas de Pughe como los simples productos de un «aficionado». La nueva gramática de Pughe tuvo consecuencias considerables (y lamentables) en la mayoría de los escritores galeses del siglo XIX, y debería recordarse que él fue uno de los tantos que modificaron la ortografía de las pequeñas lenguas europeas. Incluso el gran Edward Lhuyd, a quien hemos presentado antes como ejemplo de racionalidad y probidad intelectual, revolvió también la ortografía del galés de modo que hizo que su prefacio a la *Archeologia Britannica* fuera casi ilegible. Los clérigos anglicanos afortunadamente opusieron una resistencia valerosa a cualquier desviación del galés de la Biblia de 1588, y las modificaciones de Pughe se limitaron a la gramática y al estilo. Por supuesto, Pughe creó por otras vías un interés tremendo entre los galeses por su propio lenguaje, porque éstos se alegraron de su concepción de pureza, de tradición patriarcal y de «riqueza infinita». Les enseñó que el galés era la «Lengua del Cielo» transmitida por los patriarcas y éste es un cliché que aún se oye hoy en día. Sin mitólogos como Pughe, pocos hombres habrían ocupado sus mentes con la jerga de estatus menor que representaba el galés. De algún modo, Pughe y otros eran como los restauradores de iglesias victorianos, por medio de los cuales se construyeron muchas iglesias horribles, pero sin los cuales los viejos edificios se habrían convertido en escombros.

«El País de la Canción»

A principios del siglo xvm, los estudiosos galeses estaban perplejos por el hecho de no ser capaces de entender el código musical del gran Robert ap Huw, a pesar de que su autor había muerto en una fecha tan reciente como 1665.[64] Cuando aparecieron las antologías de poesía galesa a mediados del siglo XVIII, los editores imprimían encima de las letras las notas con las cuales solían ser cantadas por el pueblo. Los patriotas galeses se sentían incómodos porque muchas de las melodías eran inglesas y los ingleses se burlaban de los galeses por su falta de iniciativa. En algunos

64. British Museum, Add. manuscrito 14.905, publicado en facsímil por University of Wales Press (Cardiff, 1936).

casos, las canciones eran modificadas por los galeses de modo que no se las podía reconocer y se hacía que sus títulos fuesen lo más galeses posible. Algunos estudiosos sugirieron que se tradujesen los títulos de las canciones inglesas, pero William Wynne, un poeta, clérigo y terrateniente lo consideraba que era completamente deshonesto. William Williams de Pantycelyn, el gran líder metodista y creador de los modernos himnos galeses, fue quien en la práctica lanzó el segundo renacimiento metodista en 1762 con su libro de himnos, pero se quejó de que no podía crear más himnos hasta que obtuviese nuevas canciones de Inglaterra. Sus canciones eran a menudo versiones de los éxitos populares del momento y una tiene un título muy típico: «La preciosa Peggy, moralizada».

Un siglo después, la situación había cambiado totalmente, porque se consideraba que Gales era sobre todo un «País de la Canción», donde el sonido de la música había salido de las arpas y las bocas de la gente desde hacía siglos. Había libros de canciones, coros, grupos de arpas galesas, premios y medallas para la música y una red de sociedades para el desarrollo de la música nacional.[65] Erasmus Sanders, en su visión de la diócesis de Saint David en 1721, había observado que los galeses eran adictos a la poesía por naturaleza, pero más tarde Iolo Morganwg escribió que los galeses eran adictos tanto a la música como a la poesía, y estaba expresando un punto de vista que estaba ampliamente extendido.

Los estudiosos de principios del siglo XVIII habían admirado las simples estrofas cantadas por la gente común, en zonas remotas, con música de arpa. A menudo estas estrofas (*penillion telyn*) eran epigramas lacónicos que tenían su origen en los siglos XVI y XVII. Algunos campesinos sabían cientos de estos poemas y los podían adaptar a cualquier melodía de arpa conocida. Los hermanos Morris sospechaban que las estrofas eran proverbios y que podían esconder fragmentos de sabiduría druídica. Se sabía que esta costumbre de que cantante tras cantante ofreciese improvisadamente diferentes canciones mientras un arpista le acompañaba era típicamente galesa, pero no fueron las canciones ni las arpas lo que llevó al renacimiento de la música galesa en el siglo XVIII. Las primeras melodías galesas que se publicaron aparecieron hacia 1726 como parte de una colección llamada *Aria di Camera*, pero la colección que creó época fue la de Blind John Pary de 1742, llamada *Ancient British Music*. Parry era el

65. Para el arpa, me he basado en Robert Griffith, *Llyfr Cerdd Dannau* (Libro sobre las arpas) (Caernarfon, 1913); para la música religiosa del período en R. D. Griffith, *Hanes Canu Cynulleidfaol Cymru* (Historia de la canción congregacional en Gales) (Cardiff, 1948); para los detalles sobre canciones populares individuales en el *Journal of the Welsh Folk Society*, y, para algunos aspectos de controversia crítica, en Osian Ellis, «Welsh Music: History and Fancy», *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion 1972-3* (1974), pp. 73-94.

arpista de Federico, príncipe de Gales, un amigo de Handel y un compositor de música handeliana para arpa, y fue él quien inspiró a Thomas Gray para que completase su poema *The Bard* en 1757, cuando tocaba canciones para la gente de Gales que, según él, tenían una antigüedad de milenios y, como dijo Gray, «suficientes nombres para ahogarte».[66] Blind Parry hacía remontar la tradición musical galesa hasta los druidas a través de las competiciones musicales de los bardos. Sin embargo, tal como están escritas las melodías parecen bastante recientes. El círculo Morris mantenía amistad con Parry y con su escribiente Evan William, que escribió en 1745 un extenso volumen manuscrito (destinado a la publicación) sobre el canto del *penillion* (estrofas para arpa). El profesor Osian Ellis estudió este manuscrito y descubrió que la música descrita por Evan William pertenecía a un estilo operístico de la época muy convencional: el cantante canta una estrofa de su elección (y continúa hasta que ya no se le ocurren más palabras), acompañado de modo decorativo por el arpa. No se menciona lo que habría sido considerado como el arte típicamente galés del canto del *penillion*, o *canu gyda'r tannau*, como lo habrían reconocido los músicos galeses desde la década de los treinta del siglo XIX hasta la actualidad. Este arte único que los galeses hoy en día encuentran tan apasionante es muy peculiar: el arpa toca la melodía de modo continuado y el cantante entona como puede con una falsa tonada que él mismo ha compuesto y, si es posible, las letras corresponden a versos con muchas aliteraciones de origen medieval. Si Parry y William intentaban ofrecer una imagen de lo que era más galés en el ámbito de la música, no podían olvidarse de lo que actualmente se llama cantar *penillion*. Incluso el punto de vista de Edward Jones (1752-1824), arpista real y gran propagandista de la música y las costumbres nativas por medio de obras publicadas entre 1784 y 1820, era más mistificador. Edward Jones provenía de Merioneth, de una zona donde las costumbres nativas todavía se mantenían en el siglo XVIII y donde actualmente hay muchos solistas y grupos que cantan el *penillion*. Prestó atención a las lacónicas estrofas como literatura y ofreció una vaga descripción de los campesinos que se reunían alrededor del arpa, cada uno con su grupo de versos dispuesto a cantar al son de las cuerdas. Thomas Pennant da en su *Tours* una descripción similar de los campesinos galeses, reunidos en las colinas alrededor de un arpista con un extenso repertorio de estrofas, compitiendo entre ellos para ver quién podía cantar más estrofas seguidas, hasta que las montañas se llenaban de música. Edward Jones nunca describió este arte como si fuese muy pecu-

66. Arthur Johnson, *Thomas Gray and the Bard* (Cardiff, 1966), F. I. McCarthy, «The Bard of Thoms Gray and its Importance and Use by Painters», *National Library of Wales Journal*, XIV (1965), pp. 105-113.

liar como música, sólo eran las estrofas extemporáneas las que merecían algún comentario.

El profesor Osian Ellis concluyó basándose en la ausencia de una buena descripción durante el siglo XVIII de este arte tal y como lo conocemos hoy en día, que probablemente no existía mas que en una forma elemental. Su resumen final era el siguiente: en la medida en que el arte que actualmente conocemos existía hacia mediados del siglo XIX, esto significa que había sido desarrollado de algún modo por músicos galeses a principios del siglo XIX, probablemente por John Parry, «Bardd Alaw» (1775-1851), director de música en Vauxhall Gardens, compositor y gran organizador de los músicos galeses para conciertos y *eisteddfodau*. No mucho antes de 1809, el editor de música de Edimburgo llegó a Gales para recoger auténticas canciones galesas para que Haydn las arreglase (serían publicadas en 1809) y escribe que no pudo encontrar estos improvisadores que Thomas Pennant le había hecho esperar. El *eisteddfod* de 1791 había vivido una competición de *penillion* muy exitosa, de modo que los primeros organizadores de *eisteddfoddau* eran conscientes de este arte. Sin embargo, lo que no sabemos con exactitud es la naturaleza musical de la competición. Ciertamente, en la época en que Owain Alaw publicó su *Gems of Welsh Music* en 1860, este arte ya existía completamente (aunque en una forma más simple que el arte que se y practicaba en el siglo XX), y había recogido sus canciones de falsas melodías a partir de lo que cantaban John Jones, «Talhaearn», el ayudante de Paxton en la construcción de los grandes *châteaux* Rothschild en Inglaterra y Francia, y un zapatero de Manchester que se llamaba Idris Vychan, un cantante brillante que superaba a cualquiera en los grandes *eisteddfodau* de mediados del siglo XIX. En este momento, se creía ciertamente que el arte era de la más venerable antigüedad.

En la época en que Edward Jones publicaba sus influyentes libros, se consideró que el arpa triple era el instrumento nacional galés por excelencia, mientras que otros viejos instrumentos galeses como el *pigborn* y el *crwth* (crowd) habían desaparecido. Thomas Price, «Carnhuanawc», un estudioso y clérigo patriota, afirmaba que a finales del siglo XVIII le habían enseñado a tocar en Breconshire una pequeña arpa con una fila de cuerdas. Iolo Morganwg decía que la primera arpa triple fue fabricada en Gales por el arpista de la reina Ana, Elis Sion Siamas. Sin embargo, hacia 1800, los patriotas estaban convencidos de que el arpa triple (llamada así porque tenía tres filas de cuerdas, siendo la media la que daba los sostenidos y los bemoles) era el antiguo instrumento nacional y el honor nacional reclamaba que fuese defendida de las nuevas arpas de pedales de Sebastien Erard de París. El arpa triple se había puesto de moda en Inglaterra en el siglo XVII y era una versión del arpa barroca italiana. Pare-

ce haber sido enormemente popular en el norte de Gales entre 1690 y 1700, y sólo de forma gradual se extendió al sur de Gales. Su popularidad en el sur fue alcanzada gracias a Thomas Blayney, que la tocaba muy bien, y al aliento del excéntrico aristócrata de Glanbrán (Camarthen) Sackville Gwynne. A principios del siglo XIX, el arpa triple estaba protegida por el dinero y el patronazgo de nobles como lady Llanover, que fundaba sociedades del arpa, daba premios a los que mejor la tocaban e incluso repartía arpas triples como regalo. Lady Llanover nunca habría hecho algo parecido si hubiese sabido que se trataba de un instrumento barroco italiano. A pesar de todos estos incentivos, el arpa triple se convirtió progresivamente en el instrumento de los gitanos, y muchos de los que la tocaban mejor descendían de la familia o tribu de Abram Wood, que hablaba en romaní.

Hacia la década de los ochenta del siglo XVIII, había tenido lugar otro cambio importante, ya que se pensaba que los galeses eran un pueblo que poseía una riqueza inagotable de musicalidad natural, a menudo de gran antigüedad. Los títulos de las canciones inglesas se adaptaban o traducían sin tapujos. La canción «Cebell» del siglo XVII pasó a ser «Yr Hen Sibyl», y se decía que se refería a una antigua bruja; «General Monck's March» se convirtió en «Ymdaith y Mwngc», y se pensaba que trataba de la huida de un monje medieval; la balada de Martin Parker de 1643 «When the King enjoys his own again» se convirtió en «Difyrrwch y Brenin», y se creía que hablaba de la corte de un príncipe galés medieval. La «delicia» bastante reciente del compositor D'Urfey se convirtió en «Difyrrwch Gwyr Dyfi», y se pensaba que se refería a los hombres del valle del Dovey. Se creía que canciones con auténticos títulos galeses procedían de acontecimientos históricos muy lejanos en el tiempo: la canción obviamente purcelliana «Morfa Rhuddlan» sería el lamento de los galeses por su derrota en Rhuddlan por el rey Offa hacia el 750 d.C. Los galeses fueron animados a llevar a cabo este tipo de invenciones por los turistas románticos y los editores ingleses. George Thomson y Haydn fueron casi los primeros que pusieron letras inglesas a viejas melodías galesas y, con la ayuda de Mrs. Hemans, sir Walter Scott y otros, se pasaron a los temas históricos. El poeta anglo-galés es un hecho que encontramos por primera vez en la vida literaria alrededor del año 1800 y uno de los primeros fue Richard Llwyd, «Bardo de Snowdon», quien encontró en los libros de canciones un excelente campo de actividad. Los poetas en lengua galesa se vieron obligados a su vez a producir baladas históricas galesas para contrarrestar las invenciones inglesas. Uno de los más prolíficos fue John Hughes, «Ceiriog». Las canciones, tanto si tenían letras en inglés o en galés, eran muy populares y fueron uno de los principales medios por los cuales la mitología histórica llegó al público galés. No siempre se las to-

maba en serio, como cuando el teatro de Cardiff a principios del siglo XIX parodiaba «Ar Hyd y Nos» (la popular «All Through the Night» como «Ah! Hide your Nose!»[67] (¡Ah! ¡Esconde la Nariz!). El cambio que tuvo lugar como resultado del trabajo de hombres como Blind Parry y Edward Jones fue que los galeses ganaron confianza en sí mismos. Durante el siglo XVIII, había aparecido en Gales un grupo de músicos capaces que produjo una gran cantidad de melodías nativas para los conciertos y los *eisteddfodau*, y también crearon excelentes himnos para los libros de himnos del período. Todo esto se logró antes de que Gales se convirtiera en la tierra del canto coral a mediados del siglo XIX. El mito de la gran antigüedad de la música nativa galesa tenía mucho que ver con esta explosión de actividad y con el sentido de orgullo nacional que implicaba.

Thomas Jones, «Glan Alun», bardo y periodista, se quejó en la revista *Y Traethodydd* en 1848 de que Gales, a pesar de ser un país musical, no tenía himno nacional, una canción vibrante que unificase la nación como hacían los himnos de Francia y Prusia.[68] Éste era un deseo bastante generalizado y pronto obtuvo respuesta, ya que en 1856 en Pontypridd en Glamorgan, Evan y James James (padre e hijo) compusieron la melodía y las letras de «Hen Wlad Fy Nhadau» («La tierra de mis padres»). La canción era profundamente patriótica y se hizo popular en 1858 cuando apareció en una colección de canciones patrióticas en el gran *eisteddfod* nacional de Llangollen, de modo que después de 1860 fue aceptada de modo general como himno nacional. El himno principesco «Tywysog Gwlad y Bryniau» («Dios salve al príncipe de Gales») apareció en 1863 con ocasión de la boda de Eduardo, príncipe de Gales, pero, a pesar de que se hizo popular, nunca consiguió igualar «La tierra de mis padres».[69] Más sorprendente resulta observar la velocidad con que la tradición hizo que «La tierra de mis padres» tuviese que ser cantada en todos los acontecimientos públicos.

«DAME WALES»

La multitud de turistas que llegó a Gales a finales del siglo XVIII, a veces con sus artistas favoritos como John «Warwick» Smith o J. C. Ibbetson, observaron que los campesinos galeses estaban unos sesenta años atrasa-

67. Cecil Price, *The English Theatre in Wales* (Cardiff, 1948), p. 114. Contiene gran cantidad de información sobre la difusión de la cultura inglesa en Gales a finales del siglo XVIII.

68. *Traethodydd*, IV (1848), pp. 387-392. Esta era la más importante revista intelectual galesa, editada por el Dr. Lewis Edwards.

69. Percy Scholes, «Hen Wlad Fy Nhadau», *National Library of Wales Journal*, III (1943), pp. 1-10.

dos en la forma de vestir, y que tenían muchos tejidos, diseños y modelos distintivos. Nunca mencionaron un vestido nacional, nada parecido a los *kilts* de las Highlands escocesas.[70] Tal como cabría esperar de los turistas, intentaron encontrar la pobreza pintoresca, y observaron que las mujeres a menudo llevaban largas capas de *tweed* y sombreros negros masculinos. El sombrero alto y la capa negra las hacían parecer brujas, por la simple razón de que éste era el vestido característico de las mujeres inglesas de campo en la década de los años veinte del siglo XVII, la época de las persecuciones de brujas. Lo que había estado de moda en la Inglaterra de esos años todavía perduraba entre los pobres de algunas áreas montañosas galesas en la década de los años noventa del siglo XVIII o incluso más tarde. Había sobrevivido de forma totalmente inconsciente. No era en ningún modo un vestido nacional, pero fue convertido deliberadamente en esto para las mujeres de los años treinta del siglo XIX como resultado de los esfuerzos de un grupo de personas que tenían como líder a Augusta Waddington (1802-1896),[71] esposa de Benjamin Hall, un gran propietario y empresario de Monmouthshire y el ministro en el gobierno de Palmerston responsable de la finalización del palacio de Westminster; el Big Ben se llama así por él. Benjamin ascendió a la nobleza y su esposa se conoce usualmente como lady Llanover. Era una de las líderes del lado romántico pintoresco del renacimiento galés a finales y mediados del siglo XIX, y patrona de innumerables causas galesas. Estudió y diseñó vestidos femeninos para las galesas y en 1834, en el *eisteddfod* real de Cardiff, ganó la competición con un ensayo sobre la conveniencia de hablar galés y llevar vestidos galeses. Su intento original era persuadir a las mujeres galesas para que apoyasen los productos locales, que se quedasen con los *tweeds* locales en vez de pasarse al algodón y al percal y, más tarde, ella y sus amigas dieron premios a las colecciones de diseños y modelos de *tweeds*. En 1834, no tenía claro lo que era un vestido nacional, pero estaba segura de que debía ser un vestido que fuese distintivo y pintoresco para los artistas y los turistas. En un breve lapso de tiempo, ella y sus amigas desarrollaron un vestido nacional homogéneo a partir de los diversos vestidos del campo galés, cuyas creaciones más complejas comprendían una enorme capa roja que se llevaba por encima de una falda, una chaqueta muy elegante (*pais a betgwn*) y un sombrero de castor muy alto, al

70. F. Payne, *Welsh Peasant Costume* (Cardiff, 1964); M. Ellis, *Welsh Costumes and Customs* (Aberystwyth, 1951); K. Etheridge, *Welsh Costume* (Llandybie, 1958), con diversas reimpresiones).

71. Lady Llanover se encuentra en el *Dictionary of Welsh Biography*, s. n. «Benjamin Hall». Para más detalles biográficos sobre lord y lady Llanover, véanse los artículos sobre ellos en el *National Library of Wales Journal*, XII-XIV (1962-1966).

estilo de Mother Goose. Se llevaría en «ocasiones nacionales», el día de San David, en conciertos de música nativa, especialmente en el caso de las cantantes y las arpistas, o en las procesiones que inauguraban y clausuraban los *eisteddfodau* pintorescos de lady Llanover en Abergavenny. Inventó un vestido para sus sirvientes en Llanover Court; el de arpista era una vestidura extraña, medio de juglar, medio de *highlander* escocés. Lord Llanover no estaba interesado en llevar vestidos estrambóticos y, por esto, los hombres de Gales no fueron afectados por el asunto. Lady Llanover presentó un retrato de sí misma llevando el vestido nacional en 1862 en la escuela pública que había ayudado a fundar para fomentar el galés entre las clases altas en el Llandovery College. En él, lleva un puerro a modo de joya en su sombrero alto y una rama de muérdago en su mano para mostrar su conexión con los druidas (ella misma era un bardo con el nombre de Gwenynen Gwent, la Abeja de Monmouthshire). El vestido fue adoptado pronto; por ejemplo en las caricaturas de los periódicos, como mofa de Gales; fue reproducido en postales victorianas, se vendían cada año miles de piezas de cerámica con el motivo de la mujer galesa llevando su vestido típico; los escolares de todo Gales todavía se lo ponen el 1 de marzo. Fue un símbolo de lo que era bueno y casero. Apareció, por ejemplo, en los paquetes de harina «Dame Wales» y en muchos otros productos. Mientras, los viejos vestidos nativos y sus variedades locales (incluso en algunos lugares incluían un sombrero alto de castor y una larga capa) desaparecieron a medida que Gales se convirtió en uno de los países más industrializados del mundo.

EL NUEVO VALHALLA CAMBRIANO

Una de las características más interesantes del período es la aparición de los héroes nacionales y ninguno de ellos es verdaderamente más característico que Owain Glyndŵr, el Glendower de Shakespeare, que se había alzado contra Enrique IV y había gobernado Gales desde 1400 hasta su misteriosa desaparición en 1415.[72] Glyndŵr era presentado normalmente en la literatura como usurpador o rebelde equivocado y, a pesar de que Ben Johnson dijo en 1618 que unos amigos galeses le habían informado de que Glyndŵr no era considerado en Gales como un rebelde, sino como un gran héroe, no parecen existir muchas evidencias que lo corroboren. A principios del siglo XVIII, parece que el círculo Morris apenas lo conocía, en la medida en que sólo lo mencionan una vez y como traidor.

72. J. E. Lloyd, *Owen Glyndŵr* (Oxford, 1931); D. Rhys Phillips, *A Select Bibliography of Owen Glyndŵr* (Swansea, 1915).

Owain Glyndŵr alcanzó su esplendor como héroe nacional en la década de los setenta del siglo XVIII. Aparece en 1772 como parte de los combatientes defensores de Gales en *The Love of Our Country*, de Evan Evans, y en 1775 la *History of the Island of Anglesey*, atribuida a John Thomas of Beaumaris y basada aparentemente en una vida manuscrita de Glyndŵr compuesta a mediados del siglo XVII, le prestó mucha atención. En 1778 Glyndŵr recibió un trato más favorable de Thomas Pennant en su *Tours in Wales*.

Gilbert White envió sus famosas letras sobre la historia natural de Selborne a Thomas Pennant y Daines Barrington, ambos líderes del renacimiento histórico galés en la década de los setenta del siglo XVIII. Pennant, de Downing, en Flintshire, era un aristócrata anglicanizado con un amor apasionado por todo lo galés. Describió Caernarfon Castle como «el distintivo magnífico de nuestra servitud», y su retrato de Glyndŵr es muy favorable, con un gran sentido de la tragedia de su declive y desaparición, que llevó a la segunda conquista de Gales por los ingleses. Es posible que Pennant estuviese reflejando las ideas de su compañero de viaje John Lloyd de Caerwys, que era el hijo del aristócrata de Bodidris, muy cerca de la casa de Glyndŵr. Es probable que fuera Pennant quien elevara a Glyndŵr al estatus de héroe nacional, y los libros sobre él empezaron siendo un goteo, después un arroyo y finalmente una inundación, ya que primero lo retrataron como una figura trágica, después como el hombre que previó la necesidad de crear instituciones nacionales para los galeses (como una iglesia y una universidad nacionales) y finalmente como el pionero del nacionalismo moderno.[73]

En 1770, Daines Barrington publicó el manuscrito de principios del siglo XVII sobre la historia de la familia Gwedir escrita por sir John Wynne. Este manuscrito había sido utilizado años antes por Carte en su historia de Inglaterra, del cual tomó la historia según la cual Eduardo I había asesinado a los bardos galeses en 1282. Thoms Gray tomó la versión de Carte y se inspiró en la obra de Blind Parry para completar su famoso poema *The Bard* en 1757.[74] Gray no creía en la historia literal: ¿no probaba el hecho de que aún existiesen poetas galeses que los bardos de 1282 tuvieron sucesores? La historia de Carte se fundamentaba en fábulas galesas que decían que todos los viejos libros galeses habían sido quemados en Lon-

73. Silvan Evans, *Gwaith y Parchedig Evan Evans*, p. 142; Davies, *Morries Letters*, I, p. 432; y Thomas Penant, *Tours*, I (1778), pp. 302-369.

74. P. Toynbee y L. Whibley, *Correspondence of Thomas Gray* (Oxford, 1935), II, pp. 501-502. Para la interacción entre algunos hombres de letras galeses e ingleses del período, véase Saunders Lewis, *A School of Welsh Augustans* (Londres, 1924); W. J. Hughes, *Wales and the Welsh in English Literature from Shakespeare to Scott* (Londres y Wrexham, 1924); y E. D. Snyder, *The Celtic Revival in English Literature 1760-1800* (Harvard, 1923).

dres y que los bardos habían sido proscritos. Poco después de 1757, los mismos galeses empezaron a creer en la visión de Gray, como se puede encontrar en la obra de un estudioso preciso como Evan Evans, que citó extensamente a Gray en la década de los años sesenta del siglo XVIII. El círculo Morris había visto ya al bardo galés principalmente como una persona que entretenía. Para ellos, la poesía era un pasatiempo social divertido, lo que llevó a la ruptura con Goronwy Owen, quien veía la poesía como literatura épica o sublime. Evan Evans pertenecía la generación que veía en el bardo una criatura heroica, a menudo que se encontraba con gran hostilidad en su entorno. Admiraba profundamente a los primeros poetas galeses que habían sido auténticos guerreros. Iolo Morganwg llevó esta idealización de la figura del bardo a sus más elevados extremos, en parte a causa de la influencia de Goronwy Owen y Evan Evans, y también porque sufría de una terrible manía persecutoria y quería vengarse de todos aquellos que se burlaban de los poetas o de los estudiosos. Iolo hizo del bardo la figura central dentro del esquema histórico galés, a pesar de que en algunas épocas el bardo era un druida y en otras un historiador o un estudioso. Su imaginación nunca parecía más apasionada que cuando hablaba de los bardos bajo persecución.

El bardo de Gray era una figura famosa en los años 1770 y 1780 y se había convertido en un tema bien conocido en la pintura. Una de las primeras versiones fue realizada por Paul Sandby, y hubo otras por Philip De Loutherbourg, Fuseli y John Martin. Una de las mejores es la del discípulo de Richard Wilson, Thomas Jones de Pencerring.[75] Ésta se exhibió en 1774 y muestra al último bardo superviviente con el arpa en su mano, huyendo de las tropas invasoras que se acercan a su templo, una especie de Stonehenge, mientras el sol se pone al oeste de las colinas de Snowdon y un viento frío sopla desde el este, es decir, Inglaterra. La dramática escena, la confrontación del poeta con el poder del estado, se repetiría a menudo. Fue establecida pronto como tema de poemas y ensayos en *eisteddfodau*, explicada de nuevo en muchos libros ingleses y galeses, y la volvemos a encontrar en el famoso poema magiar *The Welsh Bards* de Janos Árány, en el cual Eduardo I aparece como un feroz emperador Habsburgo entrando en los Balcanes. No hace falta decir que toda la historia es una fábula. Como mucho se podría decir que es una gran exageración del hecho de que los reyes ingleses a veces controlaban a los bardos galeses porque causaban discordias con sus profecías.

Uno de los héroes más extraordinarios fue Madoc, el hijo del príncipe Owain Gwynedd, que, descorazonado por las peleas en casa, en el norte

75. McCarthy, «The Bard of Thomas Gray»; y la introducción de Ralph Edward al catálogo de las obras de Thomas Jones: *Thomas Jones* (Londres, 1970).

de Gales, decidió marcharse en su barco *Gwennan Gorn* hacia mares occidentales desconocidos en 1170 y descubrió América. Volvió a Gales, reunió algunos compañeros y volvió a navegar esta vez con ellos para no volver jamás. Se pensaba que sus descendientes se habían casado con los indios y todavía estaban vivos en el Salvaje Oeste.[76] La leyenda no era originaria del siglo XVIII, sino que había sido utilizada por los Tudor para debilitar las reivindicaciones españolas sobre el territorio de Norteamérica. Continuó siendo conocida en Gales, pero permaneció latente durante doscientos años hasta que resucitó en la década de los setenta del siglo XVIII, cuando el interés galés por América se reanimó a causa de la revolución americana. No sólo había interés por el destino de la revolución, sino también porque existía un fuerte movimiento a favor de la emigración galesa a América con el objetivo de fundar una colonia galesa en la nueva república. El mito de Madoc cautivó la imaginación del público en 1790 cuando el doctor John Williams, pastor e historiador londinense, además de bibliotecario del doctor Williams, publicó un resumen de la historia de este héroe. Los galeses londinenses estaban a la expectativa. Iolo Morganwg, que se encontraba en Londres por aquel entonces, inventó todo tipo de documentos para demostrar que los descendientes de Madoc todavía estaban vivos y hablaban el galés, en algún lugar del Medio Oeste, haciendo que el doctor Williams decidiese publicar un segundo volumen. William Owen (Pughe) fundó una sociedad «Madoeion» para organizar la expedición, que Iolo se ofreció a liderar. Quedó avergonzado cuando un joven serio, John Evans de Waun Fawr (1770-1799) se presentó dispuesto realmente a partir. Iolo se excusó y se quedó en casa, pero John Evans partió hacia América y llegó al Salvaje Oeste. Se convirtió en explorador al servicio del rey de España. Consiguió alcanzar, después de unas aventuras espeluznantes, las tierras de los indios mandanos, que él consideraba que podían ser los madoguianos, pero se dio cuenta de que no hablaban en galés. Después de vivir otras aventuras murió en el palacio del gobernador español en Nueva Orleans en 1799. El mapa de su viaje hasta los mandanos se convirtió en el fundamento de las exploraciones de Meriwether Lewis y Clark. El hecho de que no se encontrase ningún indio galés no acabó con la fe de Iolo Morganwg y sus amigos galeses de Londres. De hecho, Iolo persuadió a Robert Southey para que escribiese un largo poema llamado *Madoc*. El movimiento madoguiano provocó una considerable emigración galesa a América, y uno de sus mayores líderes fue el periodista radical galés Morgan John Rhys, quien previamente había estado trabajando en París intentando vender Biblias con el objetivo de evangelizar a los revolucionarios franceses. Gwyn A. Williams ha estu-

76. David Williams, *John Evans and the Legend of Madoc* (Cardiff, 1963).

diado la obra de Morgan John Rhys y del movimiento madoguiano y muestra que la obsesión por este mito formaba parte de una crisis provocada por la modernización de gran parte de la sociedad galesa del período y que el sueño de descubrir a los perdidos indios galeses tenía mucho que ver con el deseo de recrear el druidismo y la lengua de los patriarcas.[77] Se trataba del sueño de una sociedad más pura y libre y tenía algo en común con los mitos de los sajones libres y el yugo normando entre los trabajadores ingleses contemporáneos.

Iolo Morgwang fue responsable de convertir muchas figuras oscuras en héroes nacionales. Basta con un ejemplo. Iolo cultivaba en la década de los ochenta del siglo XVIII en los pantanos que se encuentran entre Cardiff y Newport, donde entró en contacto con Evan Evans, entonces cura borracho y mal vestido en Bassaleg, y los dos visitaron las ruinas del palacio del siglo XIV de Ifor Hael (Ivor el Generoso), que, según decía vagamente la tradición, había sido el mecenas del gran poeta del siglo XIV Dafydd ap Gwilym. Evans escribió un bonito poema romántico sobre las ruinas cubiertas de hidra e Iolo empezó sus primeras falsificaciones importantes, la imitación de los poemas amorosos de Dafydd ap Gwilym, que contenían pequeñas referencias sutiles a Glamorgan y a Ifor Hael. Iolo se esforzó mucho en sus posteriores escritos por hacer de Ifor el mayor patrón de la literatura galesa.[78] Ivor se convirtió en un nombre popular en Gales, una expresión común para expresar generosidad. La más galesa de las sociedades benéficas de trabajadores, la Orden de los Ivoritas, tomó su nombre de él; las tabernas donde se reunían muchas de sus lonjas se llamaban Ivor Arms, y muchas todavía existen hoy en día. Hacia los años 1820 y los 1830, se podían encontrar muchos de estos inventores de mitos en Gales además de Iolo. Un personaje de este tipo que se dedicaba a escribir historias populares para los hablantes del galés fue un impresor de Caernarfon llamado William Owen, «Sefnyn», que era también conocido como «Pab» (Papa) por sus simpatías con el catolicismo. Escribió sobre Glyndwr, Eduardo I y los bardos galeses, la Traición de los Cuchillos Largos y muchos otros acontecimientos de la historia galesa. Una figura similar que escribía en inglés fue T. J. Llewelyn Pritchard, un actor y periodista preocupado por crear la ilusión de que existía un modo de ser galés para la no-

77. Gwyn A. Williams, «John Evan's Mission to the Madogwys, 1792-1799», *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, XXVII (1978), pp. 569-601. Para Morgan John Rhys y la emigración, ver Gwyn A. Williams, «Morgan John Rees and his Beula», *Welsh History Review*, III (1967), pp. 441-472; también los dos recientes libros de Gwyn A. Williams, *Madoc: The Making of a Myth* (Londres, 1979) e *In Search of Beulah Land* (Londres, 1980).

78. David Greene, *Makers and Forgers* (Cardiff, 1975); y Morgan, *Iolo Morganwg*, pp. 75-91, para las invenciones.

bleza y las clases medias que ya no hablaban la lengua y para el mercado turístico.[79] No fue él quien lo originó, pero fue el principal creador de otro curioso héroe galés, Twm Sion Catti, sobre quien escribió una novela en 1828. El auténtico Twm Sion Catti fue un tal Thomas Jones, un respetable aristócrata y genealogista de Fountain Gate, cerca de Tragron, en Cardiganshire, a finales del siglo XVI, pero con el paso de los años surgieron varios cuentos locales que le mezclaban con oscuros ladrones y bandidos de la región. Pritchard convirtió este personaje en un Till Eulenspiegel de gamberradas y bromas y en una especie de Robin Hood que robaba a los ricos para dárselo a los pobres. La obra de Pritchard se hizo popular, se tradujo al galés y pronto los galeses empezaron a creer que las fábulas eran ciertas. Durante el siglo XX, cuando su popularidad como héroe o anti-héroe no dio muestras de disminuir, parece que superaba el estatus de auténtica leyenda popular. Es un buen ejemplo del modo en que los héroes de los libros pueden reemplazar a la tradición en decadencia de narrar cuentos alrededor del fuego.

Los espíritus del lugar. Paisaje y mito

T. J. Ll. Pritchard formaba parte de un amplio movimiento cuyo objetivo era que los galeses comprendiesen que debían amar su paisaje y, con la finalidad de explicarlo al pueblo común, otorgó a cada palo y a cada piedra un interés histórico y humano.[80] Uno de los poemas de Pritchard se llamaba *The Land beneath the Sea*, sobre Cantre'r Gwaelod, Lowland Hundred, que se encuentra debajo de Cardigan Bay, una especie de Lyón galesa que se hundió a principios de la Edad Media a causa de la negligencia de los sirvientes del rey Seithennyn, de vida disoluta. Las leyendas que eran auténticas relacionaban la historia de Lowland Hundred con la saga del poeta y profeta Taliesin. Escritores como Pritchard hicieron que las leyendas fuesen populares en todo Gales, y la canción «The Bells of Aberdovey» se adaptó para demostrar que era verdaderamente la música de los pináculos hundidos de Aberdovey, aunque en realidad se trataba de una creación reciente de Dibdin. La historia era muy útil, porque podía ser interpretada como un ataque contra los monarcas borrachos e irresponsables. Thomas Love Peacock conocía los esfuerzos de William Maddox por recuperar amplias áreas de tierra del mar cerca de su ciudad de Portmadoc. En su novela *Headlong Hall*, satirizó a los aristócratas galeses

79. T. J. Ll. Pritchard, *Welsh Minstrelsy* (Londres y Aberystwyth, 1825), y *The Adventures and Vagaries of Twm Sion Catty* (Aberystwyth, 1828).
80. F. J. North, *Sunken Cities* (Cardiff, 1957), especialmente p. 147 y ss.

y los turistas ingleses por idealizar al modo romántico el paisaje galés y por sus planes de «mejora». En su última novela *The Misfortunes of Elphin* escribió una versión en prosa muy inspirada sobre la leyenda de Taliesin y la destrucción de Lowland Hundred. Algunas de las leyendas sobre el paisaje eran inventadas sin ningún tipo de vergüenza para los turistas. Un ejemplo excelente es la tumba de Gelert en Beddgelert, en Caernarfonshire. Era uno de los lugares más visitados por los turistas a finales del siglo XVIII y, en algún momento entre 1784 y 1794, un hostelero del Royal Goat Hotel procedente del sur de Gales inventó la leyenda de que la ciudad tomaba su nombre de una sepultura (que el ingenioso hostelero construyó a escondidas) levantada por el príncipe Llywelyn el Grande en memoria de su perro preferido *Gelert,* injustamente asesinado. El príncipe había ido a cazar, dejando a *Gelert* con su heredero para que lo cuidase, y cuando volvió se encontró con el perro manchado de sangre y con que el niño ya no estaba. Después de matar al perro, descubrió al niño en un rincón oscuro y se le hizo evidente que *Gelert* había matado a un lobo que había querido atacar la cuna real. La sepultura era un recuerdo de su remordimiento.[81] Los corazones de los turistas amantes de las mascotas quedaban profundamente afectados, el honorable W. Spencer escribió un famoso poema sobre el incidente, que Joseph Haydn musicó con la tonada de Eryri Wen, y, en pocos años, la historia volvió en versiones galesas a los habitantes monolingües de Snowdonia. Por supuesto, es mentira o, más exactamente, una inteligente adaptación de un cuento popular internacional muy conocido. Es un buen ejemplo de cómo se inventaban mitos de modo complejo que se difundían por mil sitios, ayudando gradualmente a hacer que los galeses apreciasen el duro paisaje en el cual tenían que sobrevivir.

A finales del siglo XVIII, los turistas consideraban que Gales era un país de una gran belleza paisajística. Hacia la mitad del siglo XIX, los mismos galeses llegaron a apreciar su encanto. El segundo verso del himno nacional dice lo siguiente (traducción propia):

> Viejo Gales montañoso, paraíso de bardos,
> cada acantilado y cada valle es bonito para mis ojos,
> con sentimiento patriótico, mágico es el sonido
> de sus ríos y torrentes para mí...

Tales sentimientos eran impensables en el siglo XVIII. Tenemos pocas descripciones, si es que hay alguna, del paisaje durante el período, y las que

81. D. E. Jenkins, *Bedd Gelert, its Facts, Fairies and Folklore* (Portmadoc, 1899), pp. 56-73.

sobreviven, por ejemplo los versos de Dafydd Thomas sobre los condados de Gales escritos hacia 1750, mencionan la actividad humana, la producción y los oficios, y nunca se enorgullecen de la belleza de la tierra.[82] El círculo patriótico de los hermanos Morris pensaba en montañas horrendas, tristes y hostiles; en todo caso eran vistas como un castigo concebido por el Todopoderoso para los galeses a causa de sus antiguos pecados. Los galeses nativos tardaron en aprender de las hordas de turistas ingleses que llegaban para admirar el paisaje salvaje. El reverendo William Bingley explicó que le habían preguntado si no se podían encontrar rocas o cascadas en su país. La gramática de William Gambold de 1727 fue reimpresa más de una vez a principios del siglo XIX y la edición de 1833 daba cuenta de las necesidades de los turistas en «las románticas colinas del principado», al añadir frases tan comunes como «¿Hay una cascada en esta región?» y «Desearía ver el monasterio. Tomaré un carruaje para ir allí». El apetito de los turistas había sido estimulado por los grabados de paisajes galeses que se vendían en las tiendas. John Byng se quejaba de que, cuando estuvo en Crogen, los grabadores no vendían mapas sencillos para ayudar a los turistas a llegar al lugar del cuadro, cosa que deberían hacer. Sin embargo, la moda por las vistas galesas no surgió en primer lugar de un turista, sino de un galés, Richard Wilson.

Richard Wilson (1714-1782) era pariente de Thomas Pennant y, a pesar de que muchas de sus obras fueron realizadas en Italia e Inglaterra, parece que hizo un descubrimiento original e independiente del paisaje galés entre los años 1750 y 1760. Antes de esta época, el paisaje galés había sido tan sólo una cuestión topográfica.[83] El panorama galés obligó a Wilson (originario de Penegoes cerca de Machynlleth) a adoptar dos estilos pasados de moda: el primero era un estilo al aire libre en que la naturaleza parecía dominar a los seres humanos, el segundo era un estilo más romántico en que las colinas y los castillos en ruinas galeses se convertían en algo sublime y grandioso. No pudo vender muchos de estos paisajes al público que seguía las modas, y murió casi totalmente fracasado cerca de Mold en 1782. Muy poco después, sus cuadros fueron reproducidos e imitados a miles. Cuando Cornelius Varley visitó Cader Idris en 1803, apun-

82. El poema de Dafydd Thomas fue publicado por S. Williams en Aberystwyth en 1816, pero yo me baso en la versión impresa en *Trysorfa'r Plant* (El tesoro de los niños) en 1893-1894.

83. Iolo A. Williams, «Notes on Paul Sandby and his Predecessors in Wales», *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion* (1961), pp. 16-33; A. D. Fraser Jenkins, «The Romantic Traveller in Wales», *Amgueddfa*, VI (1970), pp. 29-37; D. Moore, «The Discovery of the Welsh Landscape», en D. Moore (ed.), *Wales in the Eighteenth Century* (Swansea, 1976), pp. 127-151. La obra estándar sobre Wilson es W. G. Constable, *Richard Wilson* (Londres, 1953).

tó ya Llyn y Cau con el nombre de «el pantano de Wilson», porque el cuadro de Wilson se había hecho muy famoso. El cambio de la imaginación hacia una apreciación de los panoramas con montañas salvajes tuvo lugar naturalmente en toda Europa, pero afectó particularmente a los pequeños países montañosos como Gales y Suiza. Los galeses pasaron gradualmente a ver sus colinas no como un castigo de Dios que los había expulsado de las exuberantes planicies de Inglaterra, sino como una fortaleza para la nación. *Gwlad y Bryniau* (La tierra de las montañas) pronto se convirtió en un cliché galés, incluso para aquellos que vivían en las tierras bajas de Gales. La imagen quedó estereotipada, incluso cuando las mejoras en las carreteras de Telford y otras parecidas habían penetrado la Snowdonia más salvaje. Turistas como William Wordsworth pudieron escalar en este momento la cima de Snowdon sin demasiadas molestias y la población autóctona se desplazaba de los pantanos y las montañas hacia los valles y las zonas industriales. A medida que los galeses experimentaban los efectos de la industrialización, empezaron a apreciar la imagen del galés de las colinas rudo y fuerte, libre como el aire de las montañas.

UNA HERÁLDICA DE LA CULTURA

El alegre Gales con sus ritos y costumbres pintorescos estaba moribundo o ya muerto, a pesar de que en este período surgió un conjunto de insignias patrióticas que no sólo coloreaban la vida, sino que también ayudaban a la gente de valles separados o de diferentes sectas religiosas a verse a sí mismos como si formasen parte de una nación. Aparecieron sobre todo entre los galeses que se hallaban en el extranjero, como en Londres, en América o en las colonias, pero no siempre. Estas insignias de nacionalidad surgieron por primera vez en las elaboradas ceremonias del día de San David que organizaron los galeses londinenses después de 1714.[84] Los galeses caminaban en procesión a través de Londres hasta llegar a una iglesia llevando puerros en sus sombreros, escuchaban los sermones en galés, después se reunían para celebrar enormes cenas (dispuestas para cientos de invitados), brindaban repetidamente por Gales y por la dinastía reinante, hacían colectas para caridades galesas y finalmente se dispersaban en fiestas privadas.

De hecho, en el siglo XVIII, el símbolo más común de Gales no era el puerro, sino las tres plumas de avestruz del príncipe de Gales, que habían pertenecido originariamente (junto con el lema *Ich Dien*) a Ostrevant

84. Una descripción de las fiestas de la Society of Ancient Britons en 1728 realizada por Richard Morris se encuentra en Davies, *Morries Letters*, I, p. 3.

d'Hainault, y que habían sido adoptadas por el Príncipe Negro porque su madre era la reina Philippa d'Hainault. Son una muestra perfecta de un «plumaje» bien adoptado. Los galeses londinenses hacían ostentación de ellas, como en las ceremonias de los Ancient Britons, con el objetivo de demostrar a los hannoverianos que los galeses eran leales, no como los peligrosos irlandeses o escoceses. Las plumas y el lema fueron adoptados en 1751 por el Cymmrodorion como el blasón de armas y, durante este período, son el ideograma o *logo* más común de Gales. Hasta hoy, continúan siendo un símbolo muy común en forma de escudo, como por ejemplo, el de la Welsh Rugby Union.[85] En contrapartida, el dragón rojo que ahora es bien conocido apenas se usaba. Había sido considerado un símbolo galés durante la Edad Media, y fue utilizado entre 1485 y 1603 por la dinastía Tudor como parte de sus armas, simbolizando probablemente su descendencia de Cadwaladr el Bendito y representando su reivindicación de su soberanía sobre toda Gran Bretaña. No se consideraba que fuese un símbolo nacional, sino el símbolo administrativo del Consejo de Gales, pero volvió a aparecer como distintivo real de Gales en 1807 y, desde entonces, se fue usando cada vez más en las banderas y los estandartes de los *eisteddfodau* o los clubes y sociedades galesas a principios del siglo XIX. Sólo sustituyó las tres plumas en el siglo XX, ya que los radicales, liberales y socialistas consideraron que las tres plumas y su lema eran demasiado serviles.

El puerro ha sido utilizado por los galeses como distintivo desde hace siglos, porque los colores verde y blanco se asociaban con los príncipes galeses y se utilizaban como uniforme militar primitivo en el siglo XIV. Shakespeare imaginó a Enrique IV (Harry de Montmouth) y a Fluellen llevándolo el día de San David por el honor de Gales. En Inglaterra se utilizó también el puerro, por ejemplo en la corte de Londres durante el siglo XVIII, y es posible que fuese uno de los medios sutiles por los cuales la Iglesia anglicana deseaba echar raíces en la historia de la Iglesia británica. Los galeses que no vivían en Gales lo llevaban de un modo más consciente. A pesar de que nunca se le podría considerar como una tradición inventada, se convirtió en parte común de la sofisticada decoración simbólica que envolvía los pabellones del *eisteddfod* o de las salas de concierto para la música autóctona a principios del siglo XIX. La sustitución del puerro por el narciso como símbolo nacional se dio en un momento tan reciente como 1907 y se basó en un malentendido sobre el significado de la palabra galesa «*bulb*». La delicada feminidad del narciso gustó a Lloyd George, que lo prefirió antes que el puerro en la inmensa ceremo-

85. El único que ha tratado esta cuestión es Francis Jones, *The Princes and Principality of Wales* (Cardiff, 1969) especialmente en las pp. 86-87 y 158-204. Edwards, *Yr Eisteddfod*, contiene ilustraciones de medallas y decoraciones de pabellones.

nia de investidura en Caernarfon en 1911 y en cosas como los escritos gubernamentales del período.

Uno de los símbolos que más se usaron en Gales durante el siglo XVIII fue el druida, especialmente el sacerdote druida con túnica y capucha, con su hoz y su rama dorada de muérdago. Con San David, el druida había sido un defensor de las armas de Cymmrodorion en 1751, y fue utilizado posteriormente con mayor frecuencia como distintivo para sociedades, clubes y tabernas. Aparecía en las portadas de los libros sobre Gales, a lo cual debemos añadir el *cromlech* (que se creía que era un altar druídico) que le acompañaba, quizá como viñeta. El *Cambrian Register* (un excelente publicación sobre historia y literatura galesas) eligió el *cromlech* como decoración para su portada en 1795, cosa que también hizo William Owen (Pughe) en muchos de sus libros. El druida fue más tarde un símbolo de las lonjas de las sociedades benéficas de los trabajadores y, probablemente, el desarrollo del inconformismo apartó al sacerdote pagano de la heráldica nacional galesa, a pesar de que, junto con las hojas de roble y de muérdago, continuó siendo un elemento decorativo de las coronas, los tronos y las medallas de los *eisteddfodau.*

El arpa, para ser más precisos, el arpa triple, se usó frecuentemente como símbolo de Gales. Las arpas triples, de hecho, estaban decoradas a veces con símbolos nacionales, puerros atados a los pies y plumas principescas que surgían de la parte más alta del instrumento. Se usaban las arpas en banderas y libros, a menudo con lemas adecuados escritos en Gales como «Gales es la tierra del arpa», «El lenguaje del alma yace en las cuerdas», etc. La cabra montañesa de Gales, que aún es una visión impresionante en Snowdonia, fue adoptada por algunos como símbolo galés. Pennant usó un pastor de cabras con su flauta o *pigborn* y sus cabras como frontispicio de su obra *Tours*. Lady Llanover adoptó una cabra salvaje como uno de sus portadores heráldicos, y algunos regimientos galeses la adoptaron como mascota. Naturalmente, fue usada también como caricatura simbólica de Gales en las sátiras de los diarios.

El *eisteddfod*, provincial o nacional, era la ocasión durante este período para llevar a cabo una exhibición sin medida de insignias, y los símbolos nacionales que antes hemos mencionado se mezclaban con las insignias especiales del Gorsedd de los bardos. Se produjeron cientos de coronas y tronos de *eisteddfod*, para los cuales se necesitaba un lenguaje decorativo. Iolo Morganwg, un buen periodista masón y un artista aficionado, era un fabricante incansable de símbolos. El más famoso fue su *nod cyfrin* (signo místico) de tres barras, cada una de las cuales representaba el pasado, el presente y el futuro y, adicionalmente, el nombre de Dios en la teología druídica, que todavía se usa como ideograma impresionante para el Eisteddfod Nacional. El punto culminante de los ritos y

rituales del *eisteddfod* no se alcanzó hasta finales del siglo XIX, cuando vestidos e insignias elaboradas, repletas de todos los símbolos mencionados, fueron diseñados para el Gorsedd de los bardos por sir Hubert von Herkomer y sir Goscombe John.

Las nuevas ceremonias, los símbolos y las insignias sirvieron para dar una visión a los galeses de su propio país y tuvieron una importancia excepcional en una comunidad nacional que no era un estado político. Fueron el sustituto de costumbres y rituales perdidos de la vieja sociedad de festivales patronales, noches alegres y fiestas.

UN MOMENTO DECISIVO: «LA TRAICIÓN DE LOS LIBROS AZULES»

En 1847, la comisión real que investigaba el estado de la educación en Gales informó de sus descubrimientos al gobierno en sus Libros Azules. La encuesta se inició por muchas razones: la preocupación por el creciente número de disidentes e inconformistas entre la gente común, la falta de disposiciones sobre educación en Gales y el aumento del descontento en las últimas décadas que había culminado en el levantamiento de Merthyr de 1831, las rebeliones cartistas de 1839 y las Rebecca Riots que se produjeron desde 1839 a 1843. Los miembros de la comisión, todos ellos ingleses, informaron de muchas cosas que sucedían en Gales que no tenían que ver con la educación, atribuyendo el retraso y la inmoralidad del pueblo, especialmente de las mujeres, a la influencia de los disidentes y a la lengua galesa. Las protestas que se produjeron en Gales contra lo que muchos consideraron como un ataque a la nación, y que se basaban en la evidencia parcial que una minoría poco representativa de los galeses dio a los miembros ingleses de la comisión, se denominó «La traición de los Libros Azules» (*Brad y Llyfrau Gleision*). Esto era un complicado juego de palabras con el acontecimiento histórico llamado «La traición de los Cuchillos Largos», que había sido un tema favorito entre los mitólogos románticos. El líder de los galeses (o británicos) a finales del siglo V era Vortigern (Gwertheyrn), que invitó a los sajones bajo el reinado de Hengist y Hosa a acudir a Gran Bretaña para luchar contra sus enemigos. Los sajones invitaron a Vortigern a un banquete, según la historia, donde se enamoró de la hija de Hengist, Alys Rhonwen o Rowena y la pidió en matrimonio. Los sajones, poco después y en otro banquete, saltaron sobre los jefes galeses mientras éstos se estaban divirtiendo sentados en la mesa y los asesinaron con sus cuchillos largos, obligando a Vortigern a darles una extensa zona de Inglaterra. Esta noche de San Bartolomeo galesa se conoce como fábula en Gales desde hace siglos. Fue considerada en el siglo XVII por el baladista Matthew Owen como un castigo por los pecados de

los galeses, que había que aceptar de modo pasivo y humilde. En el siglo XVIII, los mitólogos vieron su interés dramático y artistas románticos como Henry Fuseli y Angelica Kauffman la ilustraron en la década de los años setenta del siglo XVIII. Sin embargo, después de 1847, se convirtió en una forma de propaganda política para inducir a los galeses a la acción.[86]

La acción llevada a cabo como resultado del embrollo sobre los Libros Azules fue paradójica y contradictoria. Por una parte, convirtió a los galeses en más nacionalistas y anglófobos de lo que habían sido nunca; por otra, les hizo también preocuparse de responder a las críticas de los miembros de la comisión haciéndose más ingleses, convirtiéndose en británicos prácticos, realistas, sistemáticos y angloparlantes. También se produjeron nuevas alianzas y nuevas divisiones en la sociedad galesa. El renacimiento histórico del siglo XVIII, sobre el cual hemos discutido su parte mitológica, se había mantenido al margen de las grandes fuerzas del debate religioso, la política reformista y la revolución industrial. Los grandes estudiosos y anticuarios eran en general hostiles a la tremenda fuerza del metodismo, que no sólo destruía el antiguo modo de vida alegre, sino que llenaba de modo efectivo cualquier vacío que pudiese quedar. Iolo Morganwg, por ejemplo, escribió a su mecenas Owain Myfyr en 1799 que uno de sus enemigos, a quien siempre llamaba Ginshop Jones, había calificado al Gwyneddigion y a otros patriotas galeses londinenses como painitas en la Asociación Metodista de Bala. Ginshop Jones era un guardaespaldas de Jorge III que abandonó el cargo para hacerse tabernero y difusor del metodismo. Iolo se quejaba de que «el norte de Gales es ahora tan metodista como el sur de Gales, y el sur de Gales tan metodista como el infierno».[87]

William Roberts, «Nefydd», pastor baptista y organizador de escuelas, escribió una colección de ensayos en 1852, *Crefydd yr Oesoedd Tywyll* (La religión en la Edad Media), en que comparaba la cultura popular semipagana de Gales con la nueva cultura galesa respetable de su época, la del *eisteddfod*, las sociedades literarias, los clubes de debate y los diarios, y observó que, hasta hacía poco, el espíritu austero de Ginebra había impedido que los metodistas disfrutasen de la floreciente cultura. La vieja guardia de los metodistas estaba desapareciendo rápidamente en la década de los años cuarenta del siglo XIX. Los jóvenes podían percibir hasta qué punto había cambiado la cultura galesa y la controversia sobre los Li-

86. David Williams, *A History of Modern Wales* (Londres, 1950), pp. 246-268 sobre el inconformismo, y pp. 269-285 para el crecimiento de la conciencia nacional, excelente para la década de los años cuarenta del siglo XIX.

87. G. J. Williams, «Llythyray Llenorion» (Cartas de autores), *Y Llenor*, VI (1927), p. 39.

bros Azules finalmente los lanzó a los brazos de los otros disidentes y de los patriotas galeses, porque los miembros de la comisión los habían agrupado y habían atacado a los metodistas, a los disidentes y a la lengua galesa como si fuesen la misma cosa.

El acercamiento entre los patriotas galeses, los disidentes y los metodistas significó por desgracia el alejamiento entre los patriotas y los anglicanos, que de algún modo habían liderado el renacimiento cultural desde el siglo XVIII y habían sido sus promotores más brillantes desde 1815 a 1847. La nueva ola de interés por las cosas galesas después de 1815 estaba animada por el movimiento conocido en Gales como *Yr Hen Bersoniaid Llengar* (Viejos rectores literarios), pero de hecho involucraba a muchos hombres y mujeres laicos.[88] De algún modo eran algo reaccionarios en el ámbito político y aspiraban volver al Gales más tranquilo y pacífico del siglo XVIII. Deseaban preservar lo que quedaba del Gales alegre y, por medio del dominio de la literatura y la historia, esperaban evitar nuevas invasiones de los disidentes o los metodistas en la vida galesa. Incluían a la historiadora Angharad Llwyd (hija de John Lloyd, el compañero de Pennant); lady Llanover; lady Charlote Guest, la editora de la famosa edición de los cuentos medievales galeses a la que dio el título de *The Mabinogion* (1849); John Jones, «Tegid», chantre de la Christ Church de Oxford; Maria Jane Williams de Aberpergwm, que recogía canciones populares; Thomas Price, «Carnhuanawc», clérigo, historiador y especialista en los celtas; John Jenkins, «Ifor Ceri», clérigo, organizador de *eisteddfodau*, que también recogía canciones populares, y el clérigo John Williams, «Ab Ithel», el poco escrupuloso editor de los papeles druídicos de Iolo Morganwg y uno de los fundadores de la Cambrian Archaeological Association.

La Welsh Manuscripts Society y la Cambrian Archaeological Association, la escuela pública de Llandovery y el Saint David's University College de Lampeter eran los medios por los cuales este círculo brillante de personas intentaban influir en la vida galesa, pero sobre todo llegaron a la gente común por medio del *eisteddfod*. En 1819, el diario radical de Swansea *Seren Gomer* aprobó el *eisteddfod* de Camarthen, pero en 1832 el editor David Evans no veía con buenos ojos el *eisteddfod* de Beaumaris basándose en el hecho de que apartaría a los galeses de las reformas

88. Bedwyr Lewis Jones, *Yr Hen Bersoniaid Llengar* (Viejos rectores literarios) (Denbigh, 1963); R.T. Jenkins, *Hanes Cymru yn y Bedwaredd Ganrif ar Bymtheg* (Historia de Gales en el siglo XIX) *I. 1789-1843* (Cardiff, 1933) contiene mucha información sobre los patriotas clérigos. Para la posición general se los estudios celtas en los años 1830 hasta 1860 véase Rachel Bromwich, *Mathew Arnold and Celtic Literature: a Retrospect 1865-1965* (Oxford, 1965).

políticas. En un apéndice a su historia de Anglesey, que ganó el premio en el *eisteddfod*, incluyó un discurso de otro de los clérigos patriotas, el poeta John Blackwell, «Alun», en el cual decía que los campesinos galeses eran cultos y letrados, que sus libros no estaban manchados por la inmoralidad y que no se ocupaban de asuntos como la política o el gobierno.[89] Sin embargo, las cosas cambiaron incluso en el romántico mundo del *eisteddfod*, porque ya en 1831 Arthur James Johnes (que después se haría juez) ganó el premio por el ensayo «Las causas de la disensión en Gales», un trabajo que hoy sería clasificado como sociología. Fue sólo pocos años después que se llevaron a cabo intentos de convertir el *eisteddfod* en una versión galesa de la British Association for the Advancement of Science. Los clérigos patriotas, con su preocupación por el pasado remoto y mitológico, todavía dominaron el *eisteddfod* hasta los años cuarenta del siglo XIX, pero la controversia sobre los Libros Azules los colocó en una posición muy difícil y, gradualmente, los disidentes y los metodistas fueron ganando terreno y declararon que ellos defendían la nación galesa, tachando a los anglicanos de intrusos extranjeros. Cuando el gran líder del Gales radical, Henry Richard, publicó su *Letters and Essays on Wales* en 1866, prácticamente equiparó el hecho de ser galés con ser inconformista, y desbancó a los anglicanos. El inconformismo que se apoderaba de la cultura galesa creó una nueva imagen. Debilitó el interés galés por el pasado remoto, sustituyéndolo por el interés por el Antiguo Testamento y por la historia de las causas de la disidencia en los siglos XVII y XVIII. Además enfatizaron el nuevo domingo puritano llamándolo «domingo galés», el nuevo «modo de vida galés» era el de la iglesia, y crearon escuelas de canto (de himnos, no de baladas), asambleas de abstinencia de alcohol, las *Cymanfa Ganu* (asambleas para el canto de himnos), reuniones trimestrales y asociaciones, sociedades para la mejora mutua y muchas de las cosas que en el siglo XX se relacionaron con el Gales típico. No hay que maravillarse de que el historiador sir John Lloyd observase que el Gales de la reina Victoria era tan diferente del de la reina Ana como el de la reina Ana difería del de Bodicea. John Thomas, «Ieuan Ddu», publicó el último contacto con las canciones del pasado; los jóvenes, incluso del remoto Cardiganshire, se vieron obligados a cantar himnos en los banquetes de boda porque no conocían nada más.[90]

89. Angharad Llwyd, *A History of the Island of Anglesey* (Ruthin, 1832), p. 39 del apéndice. Véase Mary Ellis, «Angharad Llwyd», *Flintshire Historical Society Publications*, XXVI (1976), pp. 52-95 y XVII (1978), pp. 43-87.

90. John Thomas, «Ieuan Ddu», *The Cambrian Minstrel* (Merthyr, 1845), p. 29 n. La tradición del canto de himnos en los partidos de fútbol es un fenómeno de finales del siglo XIX, que surgió por las mismas causas.

Las grandes fuerzas de la política y del industrialismo que los estudiosos y los patriotas habían mantenido a raya rodearon el círculo encantador de los mitólogos románticos de los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX. No es que los patriotas del siglo XVIII ignorasen ambos mundos; el círculo de los Morris, por ejemplo, se interesó por la industria y la política, cosa inevitable, puesto que Lewis Morris era el controvertido director de las minas reales en Cardiganshire y Richard Morris trabajaba en la Navy Office. Thomas Pennant provenía del valle Greenfield de Flintshire, donde empezaba a surgir una gran cantidad de industrias y, como líder aristócrata, estaba preocupado por las reformas gubernamentales de los años ochenta del siglo XVIII. Patriotas como Iolo Morganwg o Morgan John Rhys y sus amigos se involucraron en la política radical desde 1780 a 1790, cuando se produjo mucha literatura en galés sobre asuntos políticos.[91] Owain Myfyr consideraba que la sociedad Gwyneddigion debería ser una sociedad de debate para la discusión radical sobre la reforma de la Iglesia y del estado, y lo mismo se puede decir de otras sociedades galesas londinenses. Hombres como Iolo y Morgan John Rhys pertenecían a una tradición de discusión política entre los artesanos disidentes de la región montañosa de Glamorgan, y la represión de los largos años de guerra debilitó el movimiento reformista, mientras que reforzaba el sentimiento antirrevolucionario en Gales.

Henry Richard escribió en 1866 sobre la cultura de su infancia y recordó que el gran número de revistas galesas que su padre leía trataban sólo de poesía y literatura, sin hacer apenas mención de la política y el comercio, salvo un pequeño apéndice al final.[92] Esto habría obtenido la aprobación de lady Llanover y los clérigos patriotas, porque su entusiasta renacimiento cultural tuvo lugar en un trasfondo de pobreza opresora y de profundo descontento. Angarad Llwyd compró todos los libros de William Owen, «Sefnyn», para destruirlos, porque apoyaba la emancipación católica, y lady Llanover no quería tener nada que ver con Llywelyn Williams (1822-1872), un virtuoso del arpa triple, porque su padre, Sephaniah Williams, había sido el líder del movimiento cartista de 1839. Justo en el momento en que la controversia sobre los Libros Azules forzó a los metodistas a involucrarse en la política y la cultura galesas, también aumentó la fuerza de los galeses que deseaban que sus paisanos se integrasen en el mundo de los negocios y la política. Incluso sin la controversia sobre los

91. David Davies, *The Influence of the French Revolution on Welsh Life and Literature* (Carmarthen, 1926); J. J. Evans, *Dylanwad y Chwyldro Ffrengig ar Lenyddiaeth Cymru* (Influencia de la Revolución francesa en la literatura galesa) (Liverpool, 1928), y *Morgan John Rhys a'i Amserau* (M. J. Rhys y sus tiempos) (Cardiff, 1935).

92. Henry Richard, *Letters and Essays on Wales*, 2.ª ed. (Londres, 1884), p. 93.

Libros Azules, las circunstancias generales de la sociedad galesa obligaban a la gente a desempeñar un papel más activo en el control de sus propios asuntos. Edwin Chadwick observó que los extraordinarios ritos y rituales asociados con los Rebecca Riots que se produjeron entre 1839 y 1843 habían surgido de la costumbre de las *Ceffyl Pren* (Tonterías).[93] La sociedad tradicional había castigado siempre las ofensas sexuales con procesiones nocturnas de hombres disfrazados de mujer, con efigies quemadas y juicios simulados. Sin embargo, en 1839 fueron transformadas con fines políticos y sociales violentos. Thomas Jones, «Glan Alun», que pidió un himno nacional en 1848, también atacó en el mismo número de *Traethodydd* la preocupación galesa del momento por el espíritu práctico de los ingleses, aburrido, racional y objetivo. Se había alcanzado el momento decisivo y, desde 1848 en adelante, la invención de la tradición, que había dominado la cultura galesa durante tanto tiempo, empezó a decaer.

Los poetas, los mitólogos y los soñadores se encontraban sujetos a una dura crítica de naturaleza general por parte de los que creían que Gales debía progresar de un estadio bajo de la evolución humana en que la poesía y la historia eran importantes hasta un estadio más elevado en que dominasen los asuntos prácticos, mientras que a veces las críticas eran de naturaleza particular. John Williams, «Ab Ithel», esperaba convertir el *eisteddfod* de Llangollen de 1858 en un renacimiento de los grandes días de los clérigos patriotas durante 1820 y 1830. Él mismo deseaba ganar el premio de ensayo histórico demostrando la veracidad de la historia de Madoc. Ganó el premio pero el vencedor real fue Thomas Stephens, de Merthyr Tydfil, que había publicado una historia de la literatura galesa y que había demostrado que Madoc era un mito sin fundamento. El cambio se pudo observar en los actos de Llangolen. Por ejemplo, William Roos de Amlwch ganó uno de los premios de pintura; uno de los cuadros era la representación de la muerte de Owain Glyndŵr, pero otro mostraba la muerte reciente del capitán Wynn en Alma. En pocos años, los galeses empezaron a conocer por medio de revistas los grandes avances de la filología alemana y de la obra de Bopp y Zeuss, que puso al galés en su contexto científico y filológico, haciendo cada vez más difícil que los galeses siguiesen creyendo en las creaciones mitológicas irracionales del siglo XVIII.[94] Finalmente, se había hecho justicia a Lhuyd y Leibniz. Los espíri-

93. David Williams, *The Rebecca Riots* (Cardiff, 1955), pp. 53-56, 104, 128, 185, 191, 241, 290. Para el descontento entre 1790 y 1835, véase D. J. V. Jones, *Before Rebecca* (Londres, 1973).

94. Bromwich, *Matthew Arnold and Celtic Literature*; Francis Shaw, «The Background to the *Grammatica Celtica*», *Celtica*, III (1935), pp. 1-17, sobre la obra de Bopp en 1839 y la de Zeuss en 1853.

tus y fantasmas de siglos remotos de historia y literatura galesa que tanto habían entretenido e inspirado a las anteriores generaciones se desvanecieron cuando se los puso a la luz del día.

A medida que esto sucedía y que los supervivientes del viejo mundo como los clérigos «Ab Ithel» y «Glasynys», o lady Llanover, se retiraban al aislamiento o al silencio contrariado, el nuevo mundo del Gales radical e inconformista empezó a convertirse en un mito, la niebla tapó la historia reciente y la gente se entretenía con una gran cantidad de nuevas historias sobre ellos mismos, sobre la persecución de los primeros metodistas (que leían en Robert Jones de Rhos-Lan, *Drych yr Amseroedd*, un libro que R. T. Jenkins denominaba «los apócrifos del resurgimiento») o sobre Dic Penderyn y la rebelión de Merthyr de 1831, o sobre la lucha contra los terratenientes e industriales opresores.

Conclusión: la presa difícil de atrapar

En conclusión, ¿qué se había logrado con este movimiento extraordinario? El Gales que hemos descrito no era un estado político y, a falta de este estado, la gente estaba dispuesta a dedicar una cantidad desproporcionada de sus energías a los asuntos culturales, a la recuperación del pasado y, donde faltaba el pasado, a su invención. El modo de vivir tradicional entró en crisis y desapareció, el pasado estaba a menudo hecho jirones o despedazado, de manera que se necesitaba una buena dosis de creatividad. Los mitólogos románticos habían conseguido, de algún modo, que las cosas galesas pareciesen encantadora y atractivamente extrañas. Mientras lo antiguo tuvo autoridad esto era bueno, pero cuando llegó la era del progreso fue malo. Entonces, la «galesidad» tenía que ser preservada y transmitida al futuro por medio de los esfuerzos cruciales de los patriotas que hemos descrito. Sin embargo, la «galesidad» había sido rechazada por muchos porque se asoció con la originalidad y una mitología bastante desacreditada. La «galesidad» durante el reinado de la reina Victoria pudo ser fiera y pasional, pero esto fue así porque tenía que luchar contra muchos enemigos. Para sobrevivir, la «galesidad» tuvo que pasarse en los años sesenta y setenta del siglo XIX al nuevo mundo del radicalismo y el inconformismo.

El renacimiento histórico y la invención de la tradición tuvieron unas consecuencias en Gales mucho mayores que cualquier cosa comparable en Inglaterra, a pesar de que sí que se parecía a lo que sucedía en pequeños países europeos. El Gales del siglo XVIII no tenía una tradición histórica continua o afortunada, no tenía un pasado reciente glorioso o heroico. De aquí que el redescubrimiento del pasado remoto, de los druidas, de

los celtas y de cosas por el estilo tuviera un efecto sorprendente en los galeses. Gales no contaba con una red de estudiosos o de instituciones académicas que controlasen e hiciesen balance de los mitos y las invenciones con espíritu crítico. El lector y el escritor no podían descubrir el pasado juntos. Por ejemplo, los manuscritos estaban casi todos guardados en bibliotecas privadas y se publicaban pocos textos, de ahí que fuese tan fácil para un falsificador de genios como Iolo Morganwg engañar al público galés (y al inglés). Fue precisamente esta falta de instituciones académicas y de crítica erudita lo que hizo posible que Macpherson defendiese sus poemas de Ossian en Escocia, que el barón Hersart de la Villemarqué (Kervarker) compusiese sus falsos poemas bretones en *Barzaz Breiz*, o que Vaclav Hanka publicase el falso manuscrito medieval *Kralodvorsky Rukops* sólo dos años después de que Ossian fuese traducido al checo. El engaño fue descubierto unos cincuenta años más tarde por Thomas Masaryk. En cambio, los ingleses no tardaron tanto en descubrir los engaños de Chatterton.

En Gales, el movimiento de renacimiento y de invención de mitos surgió de una crisis en la vida galesa, cuando parecía que la sangre de la nación se consumía. El sentido común y la razón dictaban que los galeses debían considerar su pasado como cerrado y acabado y, como habían sido «borrados de los archivos», deberían contentarse con lo que les quedaba. Se necesitaba un esfuerzo sobrehumano para que un pequeño grupo de patriotas apreciase su herencia y valorase lo propio. Pensaron que la única manera para llevar a cabo esto era saqueando el pasado y transformándolo con su imaginación, creando una nueva «galesidad» que instruyese, entretuviese, divirtiese y educase al pueblo. El Gales mítico y romántico que ellos forjaron permitió que los galeses perdiesen su pasado inmediato y que obtuviesen una versión de él en el arte y la literatura. El arte y el artificio que hemos descrito tuvieron una función curativa en esta difícil coyuntura de la historia galesa. La vida galesa continuó cambiando y al cambiar, se repitió el proceso que hemos descrito. Tan pronto como los románticos perdieron su posición preeminente, fueron sustituidos por los nuevos creadores de mitos e inventores de la tradición, los del Gales radical e inconformista. Los cazadores habían cambiado, pero la caza continuaba.[95]

95. Para un tratamiento extenso del tema de este capítulo, véase Prys Morgan, *The Eighteenth-Century Renaissance* (Llandybie, 1981).

4. CONTEXTO, REPRESENTACIÓN Y SIGNIFICADO DEL RITUAL: LA MONARQUÍA BRITÁNICA Y LA «INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN», *c.* 1820-1977[1]

DAVID CANNADINE

En 1820, *The Black Book*, una crítica radical de la corrupción y el poder de la clase dirigente inglesa, hizo el siguiente comentario sobre el ritual real:

> La pompa y la exhibición, la ostentación de coronas y diademas, de llaves doradas, bastones, varas blancas y cetros negros, de armiño y de lino, de mazas y pelucas, se convierten en ridiculas cuando los hombres se hacen cultos, cuando han aprendido que el auténtico objetivo del gobierno es dar al pueblo la mayor felicidad posible al menor coste.[2]

1. Un primer esbozo de este artículo fue presentado en el Social History Seminar de la Universidad de Cambridge y en un seminario estudiantil en la Princeton University. Agradezco a los participantes sus comentarios y críticas, al Dr. S. D. Nanfield y al sr. C. J. Babbs la ayuda que me prestaron en dos cuestiones concretas y al sr. J. Whaley el compartir conmigo su incomparable conocimiento del ritual y la ceremonia en la Europa moderna. Algunas ideas preliminares sobre este tema se encuentran en mi artículo «The Not-So-Ancient Traditions of Monarchy», *New Society* (2 de junio de 1977), pp. 438-440. La versión final fue completada en 1979.
2. Citado en D. Sutherland, *The Landowners* (Londres, 1968), p. 158.

Cuarenta años después, lord Robert Cecil, el futuro tercer marqués de Salisbury, después de contemplar la apertura del Parlamento por la reina Victoria, escribió con desaprobación:

> Algunas naciones tienen un don especial para el ceremonial. En ningún caso, la pobreza de medios o la ausencia de esplendor les inhibe de demostrar su pompa en la cual participan de forma real y aparente. Todos se sitúan en su lugar adecuado, se lanzan sin esfuerzo en brazos del pequeño drama que se representa e, instintivamente, reprimen cualquier apariencia de aburrimiento o de falta de atención.

Pero a continuación explicaba:

> Esta actitud queda generalmente confinada a los pueblos de clima meridional y de ascendencia no teutónica. En Inglaterra, las cosas son al revés. Podemos permitirnos ser más espléndidos que la mayoría de naciones, pero una especie de conjuro maligno subyace en cualquiera de nuestras ceremonias más solemnes y se encuentra algún hecho que las hace ridículas. Siempre hay algo que falla, alguien elude desempeñar su papel o se tolera algún despropósito que lo arruina todo.[3]

En conjunto, estas citas ejemplifican actitudes coetáneas hacia el ceremonial de la monarquía británica durante los primeros tres cuartos del siglo XIX. La primera argumenta que, a medida que la población adquiere una buena formación, el ritual real se ve pronto expuesto a convertirse en nada más que una magia primitiva, una farsa vacía. La segunda sugiere, basándose en el impecable conocimiento desde dentro, que en cualquier caso la pompa que rodeaba a la monarquía brillaba por su ineptitud más que por su esplendor.

Actualmente, la situación en Inglaterra es la contraria. Con la excepción posible del Papa, ningún jefe de estado se rodea de mayor ritual popular que la reina Isabel II. La masa de la población ha adquirido de hecho una educación, tal y como esperaban los autores de *The Black Book*, pero no han perdido como consecuencia de ello su aprecio por la magia secular de la monarquía. Por el contrario, como Ian Gilmour ha observado, «las sociedades modernas todavía necesitan el mito y el ritual. El monarca y su familia lo proporcionan».[4] Como contraste adicional a este primer período, la ceremonia se lleva a cabo de manera espléndida, tanto,

3. *The Saturday Review*, 9 de febrero de 1861, pp. 140-141. El artículo fue publicado anónimamente.
4. I. Gilmour, *The Body Politic* (Londres, 1969), p. 313.

que los observadores han llegado a pensar que siempre ha sido así. «Toda la pompa y la grandeza de una tradición milenaria», «una pompa que ha funcionado desde hace siglos», «toda la precisión que proviene de los siglos que la preceden», «los ingleses son particularmente buenos en la celebración de ceremonias»: todas son frases que provienen de comentaristas y periodistas contemporáneos y se encuentran en sus descripciones de las grandes ceremonias reales.[5] Por muy precisas que fuesen las valoraciones de *The Black Book* y de Cecil en su tiempo, hoy ya no son válidas. El propósito de este capítulo es describir y explicar los cambios posteriores en el contexto y la naturaleza de las ceremonias reales inglesas que han hecho que estos comentarios sean irrelevantes o que han desvirtuado las predicciones.

I

A pesar del persistente carácter central de la monarquía en la vida política, social y cultural británica, la naturaleza cambiante de su imagen pública durante los últimos doscientos años apenas ha atraído la atención de los historiadores. «El teatro del poder» de las cortes de los Tudor y de los Estuardos (el modo como el prestigio real y republicano era ensalzado por el elaborado ceremonial) se ha estudiado ampliamente, no sólo en el caso de Gran Bretaña, sino en toda Europa.[6] A finales del siglo XIX y principios del XX, se produjo un segundo renacimiento del ritual y la tradición «inventados» en la Alemania guillermina y en la Tercera República Francesa, que ha sido objeto de muchos estudios que proporcionan pistas sugerentes en relación con el ceremonial británico contemporáneo.[7] En

5. J. Dimbleby, *Richard Dimbleby* (Londres, 1965), p. 310; sir J. Wheeler-Bennett, *King George VI: His Life and Reign* (Londres, 1965), p. 310; H. Vickers, «Twenty Five Years a Queen», en H. Montgomery-Massingberd (ed.), *Burke's Guide to the British Monarchy* (Londres, 1977), p. 42; *Illustrated London News*, 6 de febrero de 1965.

6. R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Ginebra, 1960); R. Strong, *Splendour at Court: Renaissance Spectacle and Illusion* (Londres, 1973); S. Anglo, *Spectacle, Pageantry and Early Tudor Policy* (Oxford, 1969); D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry, 1558-1642* (Londres, 1971); F. A. Yates, *The Valois Tapestries* (Londres, 1959); E. Muir, «Images of Power: Art and Pageantry in Renaissance Venice», *Am. Hist. Rev.*, LXXXIX (1979), pp. 16-52; G. Reedy, «Mystical Politics: The Imagery of Charles II's Coronation», en P. J. Korshin (ed.), *Studies in Culture and Revolution: Aspects of English Intellectual History, 1640-1800* (Londres, 1972), pp. 21-42; C. Geertz, «Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power» en J. Ben-David y T. N. Clark (eds.), *Culture and its Creators: Essays in Honor of E. Shils* (Chicago y Londres, 1977), especialmente pp. 153-157.

7. G. L. Mosse, «Caesarism, Circuses and Monuments», *Journal of Contemporary History*, VI (1971), pp. 167-82; C. Rearick, «Festivals and Politics: the Michelet Centennial of 1898», en W. Laqueur y G. L. Mosse (eds.), *Historians in Politics* (Londres, 1974), pp. 59-

la Europa de entreguerras, los elaborados rituales de los nuevos regímenes fascista y comunista han empezado a atraer recientemente la atención de los investigadores.[8] En cambio, se ha olvidado casi por completo el ritual real inglés por lo que respecta al período posterior al siglo XVII. A pesar de que las biografías de reyes y reinas dan cuenta de bodas, coronaciones y funerales, no ha habido un intento sistemático de analizar este ceremonial en una perspectiva a largo plazo, comparativa y que tenga en cuenta el contexto.

El trabajo pionero sobre el aspecto ceremonial de la monarquía británica ha sido casi completamente llevado a cabo por sociólogos, tanto por lo que concierne a la obtención de datos como a su interpretación. Desde que se creó el *Mass Observation* en 1937, ha habido una corriente continua de encuestas para evaluar las respuestas populares a las sucesivas ceremonias reales, desde la coronación de Jorge VI hasta el Aniversario de Plata de la reina Isabel.[9] Algunos sociólogos han intentado analizar su «significado» basándose en un marco durkheimiano, funcionalista, poniendo el acento en la fuerza integradora de este ceremonial y la manera como encarna, refleja, sostiene y refuerza valores populares muy extendidos y enraizados.[10] En otra tradición, se ha observado el mismo ritual, no como expresión pública y articulada de consenso, sino como personificación de la «movilización de prejuicios», un ejemplo de cómo la elite gobernante consolida su dominio ideológico por medio de la explota-

---

78; C. Rearick, «Festivals in Modern France: The Experience of the Thrid Republic», *Journal of Contemporary History*, XII (1977), pp. 435-460; R. Samson, «La Fête de Jeanne d'Arc en 1894: Controverse et Célébration», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XX (1973), pp. 444-463; M. Agulhon, «Esquisse pour une Archéologie de la République: l'Allegorie Civique Féminine», *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVIII (1973), pp. 5-34; E. J. Hobsbawm, «Inventing Traditions in Nineteenth-Century Europe» (*Past and Present Conference Paper*, 1977), pp. 1-25. Mi deuda con el trabajo del profesor Hobsbawm se hace patente claramente en este capítulo.

8. G. L. Mosse, «Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism», en E. Kamenka (ed.), *Nationalism: The Nature and Evolution of an Ideal* (Londres, 1976), pp. 39-54; H. T. Barden, *The Nuremberg Party Rallies, 1929-39* (Londres, 1967).

9. H. Jennings y C. Madge, *May the Twelfth* (Londres, 1937); L. Harris, *Long to Reign Over Us?* (Londres, 1966); J. G. Blumler, J. R. Brown, A. J. Ewbank y T. J. Nossiter, «Attitudes to the Monarchy: Their Structure and Development during a Ceremonial Occasion», *Political Studies*, XIX (1971), pp. 149-171; R. Rose y D. Kanavagh, «The Monarchy in Contemporary British Culture», *Comparative Politics*, VIII (1976), pp. 548-576. Para un análisis reciente, véase P. Ziegler, *Crown and People* (Londres, 1978).

10. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (traducción de J. W. Swain, Londres, 1915), pp. 220, 225, 358, 375, 379; E. Shils y M. Young, «The Meaning of the Coronation», *Sociological Review*, nueva serie, I, (1953), pp. 63-81; Blumler *et al.*, «Attitudes to the Monarchy», pp. 170-171.

ción de la pompa como propaganda.[11] De cualquier modo, para el sociólogo, el «significado» del ritual en la sociedad industrial se infiere de un análisis esencialmente descontextualizado del ritual en sí mismo, evaluado dentro del marco relativamente histórico de la teoría marxista o funcionalista.

Este capítulo intenta descubrir el «significado» de este ceremonial real por medio de una metodología bastante diferente, que lo sitúa, de un modo más amplio, en su contexto histórico. La idea central que subyace en este acercamiento es que las ceremonias, como las obras de arte o la teoría política, no se pueden interpretar simplemente «en términos de su estructura interna, *indépendant de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*». Como todas las formas culturales que se pueden tratar como textos, o como todos los textos que se pueden tratar como formas culturales, se requiere una descripción «densa», más que «concisa».[12] Tanto para las ceremonias como para las grandes obras de teoría política, «estudiar el contexto ... no es simplemente obtener información adicional ...; es también equiparnos ... con un modo de adoptar una mayor profundidad ... en su significado que el que podemos esperar conseguir simplemente por la lectura del texto».[13] De este modo, para descubrir el «significado» del ritual real durante el período moderno, hay que relacionarlo con el específico contexto social, político, económico y cultural en el cual se ha llevado a cabo. Con el ceremonial, como con la teoría política, el hecho de situar el acontecimiento o el texto en su apropiado contexto no es simplemente proporcionar un trasfondo histórico, sino de hecho empezar el proceso de interpretación.[14]

De un modo claro, incluso si el texto referente a un ritual repetido como la coronación permanece inalterado durante largo tiempo, su «significado» puede cambiar profundamente dependiendo de la naturaleza del contexto. En una era que es básicamente estática, un ritual que no cambia puede ser un reflejo auténtico de estabilidad y consenso, o también su refuerzo. Pero en un período de cambio, conflicto o crisis, puede ser deliberadamente inalterado para dar una impresión de continuidad,

11. S. Lukes, «Political Ritual and Social Integration», en S. Lukes, *Essays in Social Theory* (Londres, 1977), pp. 62-73; N. Birnbaum, «Monarchies and Sociologists: A Reply to Profesor Shils and Mr Young», *Sociological Review*, nueva serie, III (1955), pp. 5-23; R. Bocock, *Ritual in Industrial Society* (Londres, 1974), pp. 102-104.

12. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Londres, 1975), pp. 7, 14, 449.

13. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 volúmenes (Cambridge, 1978), I, pp. XII-XIV.

14. Cf. D. M. Schneider, «Notes Towards a Theory of Culture», en K. H. Basso y H. A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology* (Albuquerque, Nuevo Mexico, 1976), pp. 214-215: «Cualquier significado está de algún modo definido o determinado por el contexto».

comunidad y bienestar, a pesar de que existan indicios claros de lo contrario. Bajo ciertas circunstancias, una coronación puede ser vista por los participantes y los contemporáneos como una afirmación simbólica de la grandeza nacional. Sin embargo, en un contexto diferente, la misma afirmación puede asumir las características de la nostalgia colectiva por las glorias pasadas. Del mismo modo, un funeral real puede servir como agradecimiento y celebración de un monarca que ha hecho mayor a su nación o, con el mismo formato y texto, puede ser interpretada como un réquiem, no sólo por el mismo monarca, sino por el país como gran potencia. El «significado» de la Estatua de la Libertad ha cambiado profundamente durante el último siglo como resultado de los cambios «en el trasfondo histórico de circunstancias», de modo que el mismo argumento se puede dar para los textos y los acontecimientos rituales.[15]

Sin embargo, una obra de arte como una estatua es, por definición, estática: si su significado «cambia» en el transcurso del tiempo, esto sólo puede ser resultado de cambios en el contexto. Pero en el caso del ritual y del ceremonial, la representación misma es también elástica y dinámica. Mientras que el texto básico de un ritual repetido puede continuar básicamente sin cambios, como los de la imposición de la corona, la unción y el reconocimiento en la coronación inglesa, el modo preciso en que se produce la ceremonia puede cambiar, lo cual sólo sirve para dar una dimensión mayor a los cambios de «significado». El ceremonial puede llevarse a cabo bien o mal. Puede ser cuidadosamente ensayado o ejecutarse sin preparación previa. Los participantes pueden estar aburridos, ser indiferentes, no tener interés o incluso estar apasionadamente convencidos de la importancia histórica de la pompa en que toman parte. Dependiendo tanto de la naturaleza de la representación como del contexto en el cual se lleva a cabo, el «significado» de lo que ostensiblemente es la misma ceremonia puede cambiar fundamentalmente. Ningún análisis restringido al texto, que ignore tanto la naturaleza de la representación como la descripción «densa» del contexto, puede aspirar a ofrecer una explicación convincentemente histórica del «significado» del ritual y del ceremonial real en la Gran Bretaña moderna.[16]

15. M. Trachtenberg, *The Statue of Liberty* (Harmondsworth, 1977), pp. 15-19, 186-196. Para un análisis similar del «significado» cambiante del famoso puente ferroviario sobre el Zambezi en las cataratas Victoria, véase J. Morris, *Farewell the Trumpets: An Imperial Retreat* (Londres, 1978), pp. 347-348.

16. Para mí, como historiador, éste es el principal problema de la aproximación textualista que se realiza en antropología, ejemplificada en E. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: an Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Londres, 1976), pp. 84-93, donde se analiza la historia bíblica de la consagración de Aarón como Sacerdote Supremo. Para un mejor ejemplo de

Desde este punto de vista, hay al menos diez aspectos del ritual, de la representación y del contexto que hay que investigar. El primero es el poder político del monarca: ¿tenía poco o mucho? ¿Estaba en alza o en declive? El segundo es el carácter personal y la reputación del monarca: ¿era amado u odiado, respetado o criticado? El tercero es la naturaleza de la estructura económica y social del país que gobernaba: ¿era local, provinciana y preindustrial o urbana, industrial y dividida en clases? El cuarto es el tipo, el alcance y la actitud de los medios de comunicación: ¿con qué grado de vigor describían los acontecimientos reales y qué imagen de la monarquía transmitían? El quinto es el predominio de la tecnología y la moda: ¿era posible que el monarca se beneficiase del uso de modos de transporte o ropajes anacrónicos para realzar su misterio y la magia? El sexto es la propia imagen de la nación sobre la cual el monarca gobernaba: ¿confiaban en su posición dentro de la jerarquía internacional o se veía amenazada por potencias extranjeras? ¿Se oponía al imperio formal o era imperialista de modo consciente? El séptimo se refiere a la condición de la capital donde tenían lugar las ceremonias reales: ¿era reducida y poco vistosa o albergaba espléndidos edificios de avenidas triunfales como telón de fondo para el ritual y la pompa? El octavo es la actitud de los responsables de la liturgia, la música y la organización: ¿eran indiferentes al ceremonial e ineptos en su organización, o eficaces y capaces de desarrollar el acontecimiento? El noveno es la naturaleza del ceremonial tal como realmente era llevado a cabo: ¿era mezquino y aburrido o espléndido y espectacular? Finalmente, hay una cuestión de explotación comercial: ¿hasta qué punto los fabricantes de cerámica, medallas y otros artefactos creían que se podía ganar dinero con la venta de piezas conmemorativas?

Si el ritual y el ceremonial de la monarquía británica se contextualiza y se evalúa de este modo, se hace posible descubrir su «significado» de un modo más convincente de lo que han conseguido los sociólogos. Ellos asumen que, desde 1800, Inglaterra es una sociedad «moderna», «industrial» y «contemporánea», y dan por supuesta su estructura.[17] Sin embargo, como a menudo es el caso, para el historiador son los *cambios* y las discontinuidades lo que de verdad interesa, más que los aspectos unificadores. Suponer, por ejemplo, como hacen muchos sociólogos, que la descripción de Walter Bagehot del periodo central de la monarquía victoriana era tan válida para su tiempo como lo habría sido desde entonces hasta

este tipo, se puede leer la conferencia sin publicar del mismo autor, «Once a Knight is Quite Enough», donde compara la investidura de la caballería con el sacrificio del cerdo en Borneo en los años cuarenta del siglo XX, una comparación que, desde el punto de vista histórico, no dice casi nada de interés sobre el «significado» de la ceremonia de investidura en el contexto presente.

17. E. G. Lukes, «Political Ritual and Social Integration», pp. 62, 64.

hoy, es mostrar una profunda ignorancia, no sólo por el contexto muy peculiar en el cual escribió *The English Constitution* y sus artículos en *The Economist*, sino también por el modo exacto en que tanto el contexto como la representación del ritual real han cambiado y se han desarrollado desde entonces.[18]

En este «denso» contexto descriptivo, emergen cuatro fases distintas en el desarrollo de la imagen ceremonial de la monarquía británica. El primer período, que se extiende desde los años veinte del siglo XIX hasta los años setenta, es un período de ritual organizado de forma inepta, representado en lo que todavía era una sociedad predominantemente local, provincial y preindustrial. El segundo, que empieza en 1877, cuando la reina Vitoria se convierte en emperatriz de la India, y que se extiende hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, fue, tanto en Gran Bretaña como en gran parte de Europa, el apogeo de la «tradición inventada», una época en la cual las viejas ceremonias se representaban con una experiencia y un gusto que faltaban con anterioridad y cuando nuevos rituales se inventaron de modo consciente para acentuar su desarrollo. Después, desde 1918 hasta la coronación de la reina Isabel en 1953, llegó el período en que los británicos se convencieron de que hacían bien las ceremonias porque siempre había sido así, una creencia que se hizo posible porque los antiguos rivales en el ritual real (Alemania, Austria y Rusia) habían acabado con sus monarquías, dejando el campo libre para Gran Bretaña. Finalmente, desde 1953, la crisis de Gran Bretaña como gran potencia, combinada con el impacto masivo de la televisión, sugiere que el «significado» del ceremonial real ha cambiado de nuevo profundamente, a pesar de que las líneas básicas de este nuevo período de transformación todavía sólo se pueden percibir borrosamente. Cada una de estas fases sucesivas se analizará por separado.

II

Durante el período que acaba en los años setenta del siglo XIX, la monarquía británica experimentó su momento más significativo en términos del poder real y efectivo que manejaba. Con la experiencia del siglo XVII

18. Shils y Young, «The Meaning of the Coronation», p. 64; Bocock, *Ritual in Industrial Society*, p. 103; Rose y Kavanagh, «The Monarchy in Contemporary British Culture», pp. 553, 557. De hecho, el aspecto más importante de la compleja y contradictoria imagen del poder y la pompa de la monarquía era que no se trataba tanto de una descripción como de una prescripción. Para un análisis completo sobre estos aspectos, véase N. St John-Stevas (ed.), *The Collected Works of Walter Bagehot*, 12 volúmenes (Londres, 1965-1978), V, pp. 81-83. Véase también R. H. S. Crossman, introducción a W. Bagehot, *The English Constitution* (Londres, 1963), p. 36.

todavía bien conservada en la memoria colectiva de los ingleses, continuaba existiendo una cierta hostilidad a un mayor engrandecimiento de la influencia real por medio de la reapertura del teatro del poder que se había clausurado felizmente a finales del siglo XVII. En 1807, por ejemplo, Jorge III disolvió un Parlamento que aún no tenía un año de vida para incrementar la fuerza de un consejo de ministros hostil a la emancipación católica. Cuatro años después, cuando el príncipe de Gales asumió la regencia, se suponía generalmente que, si lo hubiese querido, podría haber apartado del poder a la administración *tory* sustituyéndola por los *whigs*.[19] Posteriormente, continuó siendo una figura exasperante e importante en el firmamento político, una irritación constante para Canning, para Liverpool y para Wellington. Su sucesor, Guillermo IV, era incluso más enérgico, como explica el profesor Gash:

> En este corto reinado de siete años, disolvió tres veces el consejo de ministros, dos veces el Parlamento antes de tiempo por razones políticas; propuso tres veces formalmente a sus ministros que se coaligasen con sus opositores políticos y, en una ocasión muy celebrada, permitió que se usase su nombre, sin tener en cuenta a sus consejeros políticos, para influir en una votación crucial en la Casa de los Lores.[20]

Tampoco la reina Victoria estuvo inactiva en los primeros años de su reinado. En 1839, al rechazar aceptar Damas de Cámara que eran favorables a Peel, consiguió prolongar de modo artificial el gobierno de Melbourne. En 1851, casi despachó a Palmerston del Foreign Office y, después de la muerte del príncipe Alberto, continuó siendo «una consejera astuta, persistente y llena de quejas, además de muy crítica con sus gobiernos». En 1879, los Comunes debatían una vez más la famosa moción de Dunning, según la cual «la influencia de la corona ha aumentado, continúa aumentando y tiene que disminuir».[21]

Si el persistente poder real hacía inaceptables las grandiosas ceremonias reales, la renovada impopularidad las hizo imposibles. El carácter público y la reputación de las generaciones sucesivas de la familia real durante los tres primeros cuartos del siglo XIX implicaba que eran vistos sin excepción con indiferencia u hostilidad. Las vidas, amores y la moral de los

19. C. Hibbert, *George IV* (Harmondsworth, 1976), pp. 379-383, 675-686, 694.

20. N. Gash, *Reaction and Reconstruction in English Politics, 1832-1852* (Oxford, 1965), p. 5.

21. D. Beales, *From Castlereagh to Gladstone, 1815-1885* (Londres, 1971), pp. III, 163, 166; J. Ridley, *Palmerston* (Londres, 1972), pp. 529-540; K. Martin, *The Crown and the Establishment* (Londres, 1962), p. 52.

hijos de Jorge III los convirtieron probablemente en la generación real menos querida de la historia inglesa. En particular, la extravagancia de Jorge IV y su carácter mujeriego llevaron a la monarquía a un momento muy bajo, cuyo punto más crítico llegó cuando su boda con la reina Carolina se convirtió en un escándalo público y político. «Nunca hubo un individuo menos llorado por sus iguales que este difunto rey», escribió *The Times* en un editorial reprobatorio sobre su muerte. «¿Qué ojo ha llorado por él? ¿Qué corazón puede latir con pena sincera?»[22] Del mismo modo, la pequeña luna de miel que se alcanzó con la popularidad de Guillermo IV se desvaneció como resultado de su hostilidad al gobierno reformista *whig*, de modo que *The Spectator* pudo castigarle por su «voluntad débil y su poco entendimiento, su ignorancia y sus prejuicios».[23] La reina Victoria tampoco empezó mejor. Su parcialidad a favor del primer ministro que tuvo le hizo ganarse la etiqueta de «Mrs Melbourne» y «Reina de los Whigs», y todo el mundo rechazaba el fervor germánico del príncipe Alberto, «un príncipe que ha respirado desde su infancia el aire de las cortes infectadas por el servilismo imaginario de Goethe».[24] El nuevo príncipe de Gales, atrapado primero en el escándalo Mordaunt y después en el caso Aylesford, descrito por Bagehot como «un jovencito sin trabajo», apenas fue capaz de añadir ningún brillo a esta corona tan maltrecha e impopular.

En resumen, la monarquía no fue ni imparcial ni estuvo por encima de la política, ni tampoco fue olímpica ni estuvo por encima de la sociedad, como sucedería más tarde, sino que jugó un papel activo en ambos ámbitos. A causa de que la quinta esencia de la política y de la sociedad desplegaba sus actividades en Londres, el encanto ceremonial de la monarquía se veía aún más limitado. Desde la época de Wilkes hasta la de Chamberlain, la influencia nacional de Londres fue relativamente restringida mientras se consolidaba una Inglaterra provincial. Las lealtades y las rivalidades locales continuaron siendo fuertes y el condado continuaba siendo una comunidad cohesiva y realista.[25] Además, el crecimiento desigual de la economía y la lenta adopción de la máquina de vapor significaban que, aunque Gran Bretaña pudiese ser entonces el «taller del mundo», los talleres eran pequeños y había relativamente pocos. El Manchester de Engels, con sus fábricas enormes y sus suburbios separados, era la excepción y no la regla. En 1851, la agricultura continuaba siendo la

22. Hibbert, *George IV*, pp. 782-783.
23. Martin, *The Crown and the Establishment*, p. 27.
24. R. Fulford, *The Prince Consort* (Londres, 1966), pp. 156-159.
25. A. Briggs, *Victorian Cities* (Harmondsworth, 1968), pp. 312, 357-359; H. Pelling, *A History of British Trade Unionism* (Harmondsworth, 1963), pp. 14-15.

mayor fuente de trabajo. «La Inglaterra de la rectoría, de la modesta casa señorial y la propiedad campesina» continuaban predominando. «Los pueblos o pequeñas ciudades de campo eran la norma por lo que concierne a la urbanización a mediados del siglo XIX.»[26] En este mundo tan local, provinciano, tan familiar, las posibilidades de mostrar a un monarca ceremoniosamente ensalzado, olímpico, autosuficiente e imparcial, como imagen del padre de la nación y foco de lealtad, eran claramente limitadas.

El carácter y la actitud de la prensa eran otra barrera para este desarrollo. Mientras que las grandes ceremonias reales eran descritas de modo completo tanto en los diarios provinciales como en los metropolitanos, la prensa en general era hostil al monarca. En las primeras décadas del siglo XIX, los ataques en la prensa londinense de Gillray, Rowlandson y los Cruickshanks hicieron que la monaquía «fuese sin lugar a dudas el tema y el blanco más habitual de los caricaturistas».[27] Desde 1850 a 1870, la reina Victoria fue objeto constante de críticas en los editoriales de los diarios. Los escándalos sensacionales y los asesinatos tenían un efecto más significativo en la venta de diarios que el de las ediciones conmemorativas ricamente reproducidas de *The Times* y *The Observer* en ocasión de las coronaciones de Guillermo IV y de la reina Victoria.[28] La prensa provincial, ya fuese liberal, intelectual, racional o de clase media, reacia a demostrar mucha emoción, no era en general más favorable a la monarquía que sus colegas metropolitanos.[29] Además, la falta de imágenes hacía que incluso la mayor de las ceremonias reales fuese un misterio excepto para los más cultos y ricos, porque la prensa ilustrada no era barata, y el *Illustrated London News*, que empezó a publicarse en 1842 al precio de un chelín el ejemplar, quedaba restringido al público «de rectoría».[30] Bajo es-

26. W. L. Burn, *The Age of Equipoise: A Study of the Mid-Victoria Generation* (Londres, 1968), p. 7; Briggs, *Victorial Cities*, p. 32; W. A. Armstrong, *Stability and Change in an English County Town: A Social Study of York, 1801-1851* (Cambridge, 1974), pp. 10-11; P. Mathias, *The First Industrial Nation: An Economic History of Britain, 1700-1914* (Londres, 1969), pp. 259-273; C. Chamberlain, «The Growth of Support for the Labour Party in Britain», *British Journal of Sociology*, XXIV (1973), pp. 482-484; A. E. Musson, *British Trade Unions, 1800-1875* (Londres, 1972), pp. 16-21; A. Reid, «Politics and Economics in the Formation of the British Working Class: A Response to H. F. Moorhouse», *Social History*, III (1978), p. 359.

27. M. Wynn Jones, *A Cartoon History of the Monarchy* (Londres, 1978), pp. 40-45; M. Walker, *Daily Sketches: A cartoon History of British Twentieth-Century Politics* (Londres, 1978), p. 23.

28. R. D. Altick, *The English Common Reader* (Chicago, 1957), pp. 343-344.

29. A. J. Lee, *The Origins of the Popular Press, 1855-1914* (Londres, 1976), pp. 38, 45, 74, 120-121.

30. C. Fox. «The Development of Social Reportage in English Periodical Illustration during the 1840s and Early 1850s», *Past and Present*, 74 (1977), pp. 92-93, 100-102, 111; J. D. Symon, *The Press and its Story* (Londres, 1914), p. 213.

tas circunstancias, las grandes ceremonias reales no eran compartidas por mucha gente como acontecimientos corporativos, sino como ritos de grupo inaccesibles, realizados para el beneficio de unos pocos más que para el provecho de todos.[31]

La situación predominante de la tecnología del transporte servía más para retener a la monarquía dentro de la sociedad que para elevarla por encima de ella. No había nada particularmente anacrónico, romántico o espléndido en la forma en que la realeza británica viajaba. La Inglaterra victoriana, como nos recuerda el profesor Thompson, era una sociedad transportada por caballos, en la cual había 120.000 grandes carruajes de propiedad privada y 250.000 carruajes ligeros de dos ruedas hacia 1870.[32] Obviamente, los carruajes utilizados por la familia real eran al día siguiente de uso generalizado. El faetón, por ejemplo, fue introducido por Jorge IV, la *wagonette* por el Príncipe Consorte y la victoria por el príncipe de Gales.[33] Estimulados por el patronazgo real, hubo una proliferación masiva en la gama de carruajes disponibles hacia la mitad del período victoriano. Como W. B. Adams escribió en 1837, «las variedades de forma y elaboración se han hecho tan cuantiosas que es difícil incluso para el observador con práctica familiarizarse con todas ellas».[34] Como resultado, los carruajes de la monarquía no eran más grandiosos que los de los demás mortales. En la coronación de Guillermo IV, por ejemplo, el coche más destacado fue el del príncipe Esterhazy. Siete años después, en la de la reina Victoria, el carruaje del mariscal Soult, el embajador francés, fue considerado como el más espléndido, más que el de la misma reina.[35]

Esta falta de preocupación por la competencia exitosa con el extranjero en cuestiones triviales fue la otra cara de la suprema confianza que existía en la competencia internacional en lo concerniente a asuntos de importancia. La derrota de Napoleón dejó a Gran Bretaña sin rivales en la Europa continental y, en Norteamérica, Estados Unidos, ocupado en la guerra civil, parecía determinado a pasar directamente de la infancia a la des-

31. Hay que hacer constar que pocos volúmenes conmemorando los grandes acontecimientos reales fueron publicados durante este período, y los pocos que aparecieron, como el de sir George Naylor, *The Coronation of His Most Sacred Majesty George IV*, 2 volúmenes (Londres, 1839), eran tan lujosos que su venta quedó restringida a un público muy reducido.

32. F. M. L. Thompson, *Victorian England: The Horse-Drawn Society* (Londres, 1970), p. 16.

33. Sir W. Gilbey, *Modern Carriages* (Londres, 1905), pp. 46-53, 63-4; G. A. Thrupp, *The History of Coaches* (Londres, 1877), pp. 87-90.

34. W. B. Adams, *English Pleasure Carriages* (Londres, 1837), p. 220.

35. Thrupp, *The History of Coaches*, pp. 89-90; P. Ziegler, *King William IV* (Londres, 1971), p. 193.

integración sin convertirse en una gran potencia por el camino. El discurso «Don Pacífico» de Palmerston personificaba esta confianza a la perfección, combinando un panegírico sobre la excepcional estabilidad social y constitucional de Gran Bretaña con una afirmación estridente y popular de su papel sin rival como policía del mundo.[36] Los individuos de principios y mitad del período victoriano se veían a sí mismos como los líderes del progreso y los pioneros de la civilización, y estaban orgullosos de la naturaleza limitada de su gobierno, su falta de interés en un imperio formal, su aversión a la exhibición, la extravagancia, el ceremonial y la ostentación.[37] La estabilidad en el poder y la confianza segura en el éxito significaban que no había necesidad de aparentar nada. La pequeña Bélgica podía gastar más que Gran Bretaña en sus palacios de justicia metropolitanos, pero la realidad del poder y la religión del ahorro hacían que los ingleses mirasen este deseo del pequeño de parecer mayor con desdeño o indiferencia.[38]

Esta actitud se explica mejor cuando se describe por qué Londres no era adecuada para ser la sede de ceremonias reales grandiosas y por qué los ingleses lo consideraban como una virtud. Incluso el más ardiente campeón del «tumor infernal» admitía que no podía rivalizar con la cuidadosa planificación del Washington de L'Enfant, las ruinas venerables de Roma, la magnificencia del París de Haussmann, los grandes proyectos para la reconstrucción de Viena establecidos por Francisco José en 1854 o la espléndida constelación de cuatro plazas diseñada para San Petersburgo durante la primera mitad del siglo XIX.[39] En estas grandes capitales, los grandes edificios y las avenidas espléndidas eran monumentos al poder del estado o a

36. Burn, *Age of Equipoise*, p. 103; Ridley, *Palmerston*, pp. 523-524; A. Briggs, *Victorian People* (Harmodsworth, 1965), pp. 10-11, 24, 51.

37. R. Robinson y J. Gallagher, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (Londres, 1961), pp. 1-4.

38. Sir J. Summerson, *Victorian Architecture in England: Four Studies in Evaluation* (Nueva York, 1971), p. 115: «Los gobiernos ingleses de mediados del siglo XIX eran ahorradores hasta un nivel casi increíble. Su ahorro formaba parte de una filosofía nacional que se expresaba de tanto en tanto con un desdén generalizado por los arquitectos y la arquitectura». Los palacios de justicia de Bruselas, de Poelart, costaron 1.760.000 libras esterlinas, mientras que el primer proyecto de Street, para los de Londres, sólo alcanzaba 1.500.000.

39. E. J. Hobsbawm, *The Age of Capital, 1848-1875* (1977), pp. 326, 328, 329, 334, 337; E. N. Bacon, *Design of Cities*, edición revisada (Londres, 1978), pp. 196-199, 220-223; J. W. Reps, *Monumental Washington: The Planning and Development of the Capital Center* (Princeton, Nueva Jersey, 1967), pp. 5, 20, 21; A. Sutcliffe, *The Autumn of Central Paris: The Defeat of Town Planning, 1850-1970* (Londres, 1970), capítulo 2; D. H. Pinkney, *Napoleon III and the Rebuilding of Paris* (Princeton, 1958), *passim*, P. Abercrombie, «Vienna», *Town Planning Review*, I (1910-1911), pp. 221, 226-227; G. R. Marek, *The Eagles Die* (Londres, 1975), pp. 171-172; I. A. Egorov, *The Architectural Planning of St Petersburg* (Athens, Ohio, 1969), pp. 104-105, 182, 192; J. H. Bater, *St Petersburg, Industrialisation and Change* (Londres, 1976), pp. 17-40.

la influencia del monarca. En cambio, en Londres, las plazas y los suburbios, las estaciones de tren y los hoteles, eran monumentos al poder y la riqueza de los individuos. El Londres de la mitad del período victoriano, como Donald Olsen ha argumentado, era una afirmación contra el absolutismo, una expresión orgullosa de las energías y los valores de un pueblo libre.[40] La grandeza al estilo de París o San Petersburgo significaba despotismo: ¿de qué otra manera se podía ejercer el poder suficiente o movilizar tanto dinero como para hacer posibles estas construcciones mastodónticas? En cambio, Londres podía resultar descuidado, pero al menos la gente no estaba esclavizada. Como un contemporáneo explicó: «Hay pocos edificios públicos y la mayor parte son humildes... ¿Qué significa todo esto? ¿Te puedes sentir muy impresionado en la metrópolis de un pueblo libre?»[41]

Este amor por la libertad y por la economía y el desprecio de la ostentación eran el beso de la muerte para el gran ceremonial real y la ineptitud de los arreglos musicales que lo acompañaban no hacían más que oscurecer el panorama. Los primeros setenta años del siglo XIX fueron los más pobres de la historia musical de Inglaterra: no ha pervivido ninguna obra importante de compositores ingleses: todavía menos la relativamente trivial y efímera música de ceremonia.[42] El himno nacional estaba muy lejos de ser el venerado himno patriótico en el cual se convertiría más tarde: ni siquiera se cantó en la coronación de la reina Victoria, no era frecuente que se hicieran de él nuevos arreglos corales y, durante el reinado de Jorge IV,[43] surgieron versiones alternativas criticando al rey y alabando a la reina. Los sucesivos Maestros de la Música del Rey eran hombres sin distinción, cuyos deberes se limitaban a dirigir la orquesta real.[44] Sir George Smart, organista de la Capilla Real, a quien se encargaron todos los arreglos musicales para las grandes ceremonias reales desde el funeral de Jorge IV hasta la coronación de la reina Victoria, era particularmente inepto. En esta última ceremonia, por ejemplo, se decía que tocaría el órgano y marcaría el compás de la orquesta a la vez, una predicción que *The Musical World* criticó con escarnio diciendo que era incapaz de hacer nin-

40. D. Olsen, *The Growth of Victorian London* (Londres, 1976), pp. 51-53, 61, 329. Para algunos comentarios sobre las estructuras de valores de los sistemas espaciales, véase D. Harvey, *Social Justice and the City* (Londres, 1973), pp. 31-32.

41. Citado en Olsen, *The Growth of Victorian London*, pp. 55-56.

42. M. Kennedy, *The Works of Ralph Vaughan Williams* (Londres, 1964), p. 1.

43. P A Scholes, *«God Save the Queen»: The History and Romance of the World's First National Anthem* (Londres, 1954), pp. 147-148, 165, 203-204, 209, véase también la tabla 3.

44. Éstos eran: sir William Parsons (1786-1817), William Shield (1817-1829), Christian Kramer (1829-1834), François Cramer (1834-1838), George Anderson (1848-1870), sir William Cusins (1870-1893). Véase E. Bloom (ed.), *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, 5.ª edición, 10 volúmenes (Londres, 1954), V, p. 627.

guna de las dos cosas por separado.[45] Esta falta de inspiración y de liderazgo se reflejaba en el triste estado de los coros de las catedrales inglesas, especialmente los de la abadía de Westminster y St. Paul. No había ensayos, los cantores no vestían sobrepellices, los coros no desfilaban en procesión, el absentismo, la falta de disciplina y el comportamiento irreverente eran endémicos, los servicios eran largos y mal planeados. En la abadía de Westminster, muchos de los canónigos menores y los clérigos eran viejos e incompetentes, y aquellos con auténticas capacidades normalmente eran miembros de otros coros de iglesia londinenses, de manera que no se podía confiar en su asistencia.[46]

Parte del problema provenía de la falta de interés en el ritual por parte del clero, que era indiferente u hostil. Como escribió una autoridad en 1763, «los niveles más altos de la iglesia no se sienten implicados» en la representación de los servicios.[47] La combinación de la pobreza de medios con la ausencia de gusto convirtió los primeros tres cuartos del siglo XIX en un momento crítico del ritual y el funcionamiento eclesiástico.[48] En la abadía de Westminster, se retiró la incomparable pieza del altar de Wren en ocasión de la coronación de Jorge IV y fue sustituida por una pieza medio gótica indigna. Después, se remodeló el coro y los asientos se colocaron tan juntos, con unos cuantos para los fieles en medio, que el canto coral de calidad se hacía imposible, aún cuando el coro hubiese sido competente. James Turle, organista desde 1831 hasta 1882, era incapaz de disciplinar al coro y el órgano que tocaba era inaudible. En 1847-1848, el deán Buckley volvió a organizar el coro y situó a la mayoría de los fieles en los transeptos, donde no podían ni oír ni ver al clero. Finalmente, cuando los fieles fueron vueltos a colocar en la nave, se vieron obligados a cantar los himnos «escritos en grandes carteles encima de las columnas». Con buenos argumentos, Jebb castigó la «frialdad, pobreza e irreverencia en la ejecución de los servicios divinos». Incluso en época del deán Stanley (1870-1891), la administración de Westminster se caracterizaba por «la ignorancia en cuestiones financieras y la incapacidad para el negocio».[49] Si

45. Anon, «Music at the Least Coronation», *Musical Times*, XLIII (1902), pp. 18-20.

46. B. Rainbow, *The Choral Revival in the Anglican Church (1839-1872)* (Londres, 1970), capítulo 13; sir F. Bridge, *A Westminster Pilgrim* (Londres, 1919), pp. 72-75, 196-201. Para un comentario contemporáneo, véanse J. Pearce, *Apology for Cathedral Service* (Londres, 1839); J. Jebb, *The Choral Service of the Church* (Londres, 1843); S. S. Wesley, *A Few Words on Cathedral Music* (Londres, 1849).

47. Citado en Pearce, *Apology for Cathedral Service*, pp. 18-19.

48. W. O. Chadwick, *The Victorian Church*, 2.ª edición (Londres, 1972), parte 2, pp. 366-374.

49. J. Perkins, *Westminster Abbey: Its Worship and Ornaments*, 3 volúmenes (Londres, 1938-1952), I, pp. 89-94, 106-109, 144, 153-163, II, p. 16, III, pp. 141, 149, 152, 155, 160, 163-

la organización eficiente de los servicios de rutina era demasiado complicada para el clero, la planificación y ejecución de las grandes ceremonias reales que tenían lugar en la abadía de Westminster estaban muy por encima de sus capacidades.

III

Es en este contexto que hay que entender la representación y la popularidad del ritual y el ceremonial real durante los primeros tres cuartos del siglo XIX. De un modo claro, en este primer período, el ceremonial no existía para exaltar la corona por encima de la batalla política, colocándola en ese Olimpo de impotencia decorativa e integradora que más tarde iba a ocupar, o en esa cima de poder pintoresco que había ya escalado en otro tiempo. La influencia política que retenía el monarca lo hacía peligroso, el poder real de la nación lo hacía innecesario, y la naturaleza local de la sociedad, apoyada por la prensa regional y combinada con la falta de un escenario metropolitano espléndido, lo hacía imposible. Para la mayoría de los habitantes, las lealtades locales todavía eran más importantes que la lealtad nacional. Además, en los pocos momentos en que el ceremonial captó la atención nacional, no estaba conectado con la monarquía, sino con héroes como Nelson o Wellington, cuyos funerales, de modo significativo, sobrepasaron en gran medida los de Jorge III, Jorge IV, Guillermo IV y el príncipe Alberto en esplendor y popularidad.[50]

Los monarcas que eran políticamente activos pero personalmente impopulares, desplazándose dificultosamente por las calles miserables de Londres, eran más la cabeza de la sociedad que la cabeza de la nación. Así, el ritual real que los acompañaba no era tanto un momento festivo para agradar a las masas, sino un ritual de grupo en que la aristocracia, la Iglesia y la familia real reafirmaban de modo corporativo su solidaridad (o animosidad) a puerta cerrada. En el lenguaje de la antropología, estas representaciones llevadas a cabo en Londres durante este primer período no articulaban un lenguaje ceremonial coherente, como durante la época de los Tudor y los Estuardos y como volvería a suceder a finales del siglo XIX. Había un intento poco consciente por parte de los promotores, parti-

164; R. E. Prothero, *The Life and Correspondence of Arthur Penrhyn Stanley, D. D., late Dean of Westminster*, 2 volúmenes (Londres, 1893), II, pp. 282-283.

50. R. Davey, *A History of Mourning* (Londres, sin fecha), pp. 75-77, 81-83; J. S. Curl, *The Victorian Celebration of Death* (Newton Abbot, 1972), pp. 4-5; C. Oman, *Nelson* (Londres, 1947), pp. 563-566; E. Longford, *Wellington*, 2 volúmenes (St Albans, 1971-1975), II, pp. 489-495.

cipantes o espectadores para percibirlos como parte de un ceremonial acumulativo e interrelacionado. No había, como había habido, ningún lenguaje ni pompa, ninguna sintaxis de espectáculo ni un idioma ritual. El todo no era mayor que la suma de sus partes.

Bajo estas circunstancias, la ineptitud del ritual británico durante el primer período se hace más comprensible. De hecho, el futuro tercer marqués de Salisbury no era el único a quien le parecía que el ceremonial británico era pobre. El *Illustrated London News* escribió en 1852 en ocasión de los funerales de estado por Wellington:

> Se dice que los ingleses son un pueblo que no entiende de espectáculos y de celebraciones o del modo apropiado de organizarlos. Se argumenta que se entusiasman y aplauden los intentos más ordinarios y que, al revés que los franceses y otras naciones del continente, no tienen gusto por el ceremonial. Sin duda, hay algo de cierto en la acusación.[51]

Seis años más tarde, con ocasión de una boda real, el mismo diario añadía que «en este país tenemos pocas celebraciones públicas y los materiales de su composición son tan monótonos como su escasez e ineficacia».[52] De hecho, incluso en 1883, William Jones observaba todavía que «hay que admitir que la época presente no es favorable a la perpetuación de elaboradas ceremonias».[53]

Y tenía bastante razón. La mayoría de las grandes ceremonias reales representadas durante los tres primeros cuartos del siglo XIX oscilaron entre la farsa y el fiasco. En 1817, durante el funeral de la princesa Carlota, la hija del príncipe regente, los responsables de las pompas fúnebres estaban borrachos. Cuando murió del duque de York, diez años después, la capilla de Windsor estaba tan húmeda que buena parte de los asistentes se constipó, Canning contrajo una fiebre reumática y el arzobispo de Londres murió.[54] La coronación de Jorge IV, a pesar de que se concibió con la mayor grandeza posible, en un intento desesperado e infructuoso por ganar popularidad, fue tan estrambótica que la grandeza se convirtió en farsa. Hubo que emplear luchadores profesioanles en el Westminster Hall para que pusiesen paz entre unos invitados distinguidos, pero beligerantes. El mismo rey Jorge, a pesar de que que iba vestido suntuosamente, «parecía demasiado gordo para producir un buen efecto, de hecho pare-

51. *Illustrated London News*, 25 de septiembre de 1852.
52. *Ibid.*, 30 de enero de 1858.
53. W. Jones, *Crowns and Coronation* (Londres, 1883), p. VIII.
54. C. Hibbert, *The Court at Windsor: A Domestic History* (Londres, 1964), pp. 171-172.

cía más un elefante que un ser humano». El intento patético y fracasado de la reina Carolina de acceder a la abadía acabó por estropear todos los actos. En la coronación de Jorge III, el maestro de ceremonias, en respuesta a las merecidas críticas que el monarca había hecho de los arreglos, observó: «Es cierto, señor, que ha habido alguna negligencia, pero me he cuidado de que la próxima coronación se organice de la mejor manera posible». Sin embargo, las circunstancias harían fracasar esta predicción.[55]

El flirteo de Jorge IV con la grandeza tuvo tan poco éxito que no se repitió durante medio siglo. En su propio funeral en Windsor, Guillermo IV no paró de hablar y se marchó antes de que acabase. «Nunca habíamos visto un conjunto de personas tan grosero, ordinario y mal dirigido», escribió *The Times* en su descripción de los asistentes.[56] El rey Guillermo, por su parte, aborrecía el ceremonial y la ostentación e intentó prescindir de su propia coronación. Finalmente permitió que se celebrase, pero fue tan corta que se acabó conociendo como la «Media-Coronación». Su funeral fue igualmente escuálido, «una triste parodia», como escribió Greville. La ceremonia fue larga y tediosa y los asistentes se distraían, reían, charlaban y se burlaban delante del ataúd.[57] La coronación de la reina Victoria tampoco fue más impresionante. Fue completamente improvisada, el clero se perdió en medio de la ceremonia, el coro fue lamentablemente inapropiado, el arzobispo de Canterbury puso el anillo en un dedo que era demasiado grande y dos de los portadores de la capa estuvieron hablando durante toda la ceremonia.[58] El funeral del príncipe Alberto fue casi un asunto privado en Windsor, como la boda del príncipe de Gales. En Londres, donde se hizo la recepción pública de Alejandra, los comentadores escribieron sobre «el gusto pobre de la decoración, la ausencia de jinetes de escolta y la vejez de los carruajes reales». *Punch*, a su vez, protestó porque la boda tenía que celebrarse en Windsor, «un oscuro pueblo de Berkshire, que sólo se destaca por un viejo castillo sin condiciones sanitarias». Una vez más, la planificación y la organización fueron tristemente inadecuadas. Palmerston tuvo que volver de Windsor en un tren especial en tercera clase, y Disraeli se vio obligado a sentarse en la falda de su mujer.[59]

55. J. Perkins, *The Coronation Book* (Londres, 1902), pp. 97, 115, 175, 258; Hibbert, *George IV*, pp. 597-604. Es importante recalcar que el estilo público de Jorge IV anticipaba acontecimientos posteriores: la grandeza en Londres (Regent Street), las visitas reales (a Irlanda y Escocia) y una coronación cara (véase tabla 1). Mi opinión es que, a pesar de todo esto, sin la adecuada concatenación de circunstancias contextuales (como sucedería más tarde), sencillamente no funcionaba.

56. Hibbert, *George IV*, pp. 777-779.

57. Ziegler, *William IV*, pp. 152-153, 291.

58. E. Longford, *Victoria, R. I.* (Londres, 1966), pp. 99-104.

59. *Ibid.*, p. 395; G. Battiscome, *Queen Alejandra* (Londres, 1972), pp. 45-46.

Sin embargo, el punto más bajo de la grandeza real y la presencia ceremonial se alcanzó en las dos semanas posteriores a la muerte de Alberto, cuando la viudez recluida de la reina y los escándalos públicos que involucraban al príncipe de Gales «fueron motivo de incontables críticas».[60] Entre 1861 y 1886, la reina, ahora conocida en la prensa como «Mrs Brown», sólo abrió el Parlamento seis veces. Incluso *The Times* se sentía «molesto» por su continua ausencia en Windsor, Balmoral y Osborne.[61] En 1864, apareció un cartel en la verjas del palacio de Buckingham a modo de advertencia: «Estos locales imponentes se alquilan o se venden como consecuencia de la crisis financiera de su difunto ocupante».[62] Entre 1871 y 1874, se fundaron cuarenta y ocho clubes republicanos, y radicales como Dilke y Chamberlain eran contundentes en sus demandas de investigación sobre el presupuesto de la casa real. Walter Bagehot, a pesar de que estaba a favor de una monarquía grandiosa y espléndida, insistía continuamente en que la actual no lo era. Escribió: «Ser invisible es ser olvidado... Para ser un símbolo, un símbolo efectivo, hay que ser visto a menudo y vivamente». O, como afirmó de un modo más estridente: «Por causas que no es difícil describir, la reina casi ha injuriado tanto la popularidad de la monarquía a causa de su largo retiro de la vida pública como había hecho hasta el menos apreciable de sus predecesores a causa de su vida disoluta y su frivolidad».[63]

Sin embargo, Victoria era inflexible. Por ejemplo, en 1863, rechazó abrir el Parlamento, argumentando su «total incapacidad, sin perjuicio grave de su salud, para representar estas funciones de su alta posición, que van acompañadas de ceremonias de estado, que requieren la aparición en público con vestido de etiqueta».[64] Como más tarde explicaría, incluso en presencia de su marido se sentía «terriblemente nerviosa en todos los actos públicos», y con la ausencia del apoyo del príncipe Alberto estas apariciones se le hacían insoportables.[65] Sin embargo, Gladstone, durante su primer gobierno, no toleró este estado de cosas. «Hablando de forma clara y en términos generales —escribió—, la Reina es invisible y el príncipe de Gales no es respetado.» Una y otra vez, entre 1870 y 1872, con toda la energía y la falta de tacto que se le permitían, Gladstone recordó a la rei-

60. Ziegler, *Crown and People*, p. 21.
61. *The Times*, 9 de noviembre de 1871.
62. Longford, *Victoria, R. I.*, p. 401.
63. W. Bagehot, «The Monarchy and the People», *The Economist*, 22 de julio de 1871; *idem*, «The Income of the Prince of Wales», *The Economist*, 10 de octubre de 1874. Ambos artículos están reimpresos en St. John-Stevas, *The Collected Works of Walter Bagehot*, V, pp. 419, 431.
64. G. E. Buckle (ed.), *The Letters of Queen Victoria*, 2.ª serie, 1862-1885, 3 volúmenes (Londres, 1926-1928), I, p. 133.
65. *Ibid.*, I, p. 244.

na la «inmensa importancia» de las «funciones sociales y visibles de la monarquía», tanto para «el bienestar social del país» como para «la estabilidad del trono».[66] Sin embargo, buscó de modo enérgico soluciones para esta «gran crisis de la realeza», tanto urgiendo a la reina a que apareciese más frecuentemente en público como otorgando al príncipe de Gales el título de virrey de Irlanda. La reina Victoria no cambió. Como Disraeli explicó en la Cámara de los Comunes, estaba «incapacitada física y moralmente» para llevar a cabo sus obligaciones.[67]

Esta imagen de ritual organizado de modo inepto, con un gusto muy limitado, se confirma por la restringida escala de la explotación comercial que estas ceremonias estimularon durante este primer período. La cerámica conmemorativa, por ejemplo, era un género reconocido desde la década de los años ochenta del siglo XVIII. Sin embargo, la monarquía era representada en este tipo de decoración mucho menos que otras figuras importantes. Federico el Grande era mucho más popular que Jorge II, y se recordó a Nelson y Wellington más frecuentemente que a Jorge III. Durante el reinado de Jorge IV, se produjo más cerámica en recuerdo de la reina Carolina que del rey mismo. Las coronaciones de Guillermo IV y de la reina Victoria recibieron poca atención y entre 1861 y 1866, a pesar de que se produjeron numerosos matrimonios reales, apenas se hizo cerámica conmemorativa. La producción privada de medallas para la venta indica algo parecido. Una vez más, se produjeron más medallas para la reina Carolina que en la conmemoración de la coronación de su marido, y las coronaciones de Guillermo y Victoria pasaron casi desapercibidas.[68] Durante este primer período, la familia real fue tan impopular y el atractivo de sus ceremonias tan limitado que no fueron juzgados dignos de una explotación a gran escala.

IV

Entre finales de los años setenta del siglo XIX y 1814, sin embargo, se produjo un cambio fundamental en la imagen pública de la monarquía británica, a medida que su ritual, hasta entonces inepto, privado o de gus-

66. P. Guedalla, *The Queen and Mr Gladstone, 1845-1879*, 2 volúmenes (Londres, 1933-1934), II, p. 357.

67. P. Magnus, *Gladstone: A Biography* (Londres, 1963), pp. 207-217.

68. J. y J. May, *Commemorative Pottery, 1780-1900* (Londres, 1972), pp. 22, 40-45, 51, 58-59, 73; D. Rogers, *Coronation Souvenirs and Commemoratives* (Londres, 1975), pp. 25-30, 31-33, 36; J. Edmundson, *Collecting Modern Commemorative Medals* (Londres, 1972), pp. 39-42. Véase también tabla 2.

to limitado, se convirtió en espléndido, público y popular. Hasta cierto punto, el retiro gradual de los monarcas de la política activa facilitó las cosas. La reina Victoria, aunque había sido obstinada y había obstruido muchas acciones a principios de su reinado, ejerció un poder mucho menos efectivo a finales de éste. El crecimiento del número y la importancia de los electores, junto con una conciencia de partido más fuerte, supusieron que las manifestaciones de las prerrogativas reales, del tipo que habían provocado la crisis de las Damas de Cámara, se hicieron mucho menos evidentes. Una vez que el electorado hubo dicho su palabra en 1880, por ejemplo, la reina emperatriz ya no podía mantener a Disraeli o despachar a Galdstone.[69] Eduardo VII llegó al trono viejo y sin experiencia, le gustaba poco el trabajo de despacho, pasaba tres meses al año en el extranjero y, aparte de alguna interferencia ocasional en asuntos de política internacional y la concesión de honores y condecoraciones, jugó un papel mínimo en la vida política.[70] Así, a medida que el poder real de la monarquía se desvanecía, el camino se abría para que se convirtiese de nuevo en el centro de grandes ceremonias. En otros países, como en Alemania, Austria y Rusia, el engrandecimiento ritual se empleaba, como en los viejos tiempos, para exaltar la *influencia* real. En cambio, en Gran Bretaña, un ritual similar se hizo posible a causa de la creciente *debilidad* real. En Inglaterra, al revés que en otros países, no se trataba tanto de la reapertura del teatro del poder como del estreno de la cabalgata de la impotencia.

Al mismo tiempo, el crecimiento de la veneración popular hacia la monarquía hizo que este ceremonial ensalzado fuese convincente de una manera que no había sido posible antes, a medida que el poder se sustituía por la popularidad. La longevidad, probidad, sentido del deber y posición sin rival de la reina Victoria como matriarca de Europa y figura-madre del imperio consiguió superar, y después eclipsar, la anterior actitud hostil hacia ella. A su muerte, ya no era «Mrs Guelph» o la «Reina de los Whigs», sino «la más excelente de los soberanos» que «legaba un nombre para la reverencia eterna».[71] El tiempo no fue menos generoso con Eduardo VII. Su vida extravagante, la gracia y el estilo con que viajaba, sus éxitos notables en las carreras y la incomparable belleza, encanto y atractivo de su consorte fueron ventajas que tuvo durante los breves años

69. Longford, *Victoria, R. I.*, pp. 537-538.

70. P. Magnus, *King Edward VII* (Harmondswoth, 1967), pp. 342, 348, 373-377.

71. R. Davey, *The Pageant of London*, 2 volúmenes, (Londres, 1906), II, p. 623. En un mes, se publicaron 3.000 elegías en el Reino Unido y sus colonias, que se reimprimieron posteriormente en J. A. Hammerton, *The Passing of Victoria* (Londres, 1902). Como Hynes escribió: «Lo más sorprendente de estas elegías es la frecuencia con que invocan a la vieja reina como Madre». Véase S. Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (Princeton, Nueva Jersey, 1968), p. 15.

de su reinado. El «jovencito sin empleo» de Bagehot se había convertido, en la vejez de su reinado, en una figura patriarcal grandiosa y augusta, en padre del imperio y tío de Europa. Como un poeta escribió a su muerte:

> La mayor pena sufrió Inglaterra,
> cuando la muerte se llevó a nuestro querido viejo Padre.[72]

Este cambio en la posición del monarca, que situó a la reina Victoria y a Eduardo VII por encima de la política como figuras patriarcales para toda la nación, se había hecho cada vez más urgente a causa del desarrollo económico y social que tuvo lugar durante el último cuarto del siglo XIX. Una vez más, Londres volvió a afirmar su predominio nacional, mientras que las identidades y las lealtades regionales se debilitaban notablemente.[73] Fue al final, más que al principio, del siglo XIX cuando Gran Bretaña se convirtió en una sociedad de masas preponderantemente urbana e industrial, con lealtades y conflictos de clase que se situaban en un marco genuinamente nacional por vez primera. El nuevo sindicalismo, las controversias que envolvían Taff Vale, el juicio Osborne y el creciente descontento sin precedentes de los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial anunciaban un clima social y económico mucho más áspero.[74] Además, como se puso de manifiesto en la coronación de Eduardo VII, el «carácter anticuado de muchas de las circunstancias materiales de la vida de la época en que la reina Victoria fue coronada» contrastaban notablemente con los desarrollos dramáticos y desorientadores que habían tenido lugar en los sesenta años siguientes: una ampliación de los derechos del ciudadano, el ferrocarril, el barco de vapor, el telégrafo, la electricidad, el tranvía.[75] En una época de cambio, crisis y dislocación, la «preservación del anacronismo», la deliberada y ceremonial presentación de un monarca impotente pero venerado como símbolo unificador de la permanencia y la comunidad nacional se hicieron posibles y necesarias. En los años sesenta del siglo XIX, Walter Bagehot había predicho que «cuanto más democráticos seamos, más apreciaremos la gala y la exhibición, que siempre han complacido al vulgo». Y se demostraría que tenía razón.[76]

72. Magnus, *Edward VII*, p. 526; Martin, *Crown and the Establishment*, p. 68; Ziegler, *Crown and People*, p. 28.

73. Briggs, *Victorian Cities*, pp. 312-313, 327, 330, 356-359.

74. Chamberlain, «The Growth of Support for the Labour Party», pp. 481, 485; Pelling, *History of the British Trade Unions*, p. 65; Musson, *British Trade Unionism*, p. 65; J. Lovell, *British Trade Unions, 1875-1933* (Londres, 1977), pp. 9, 21-23, 30-33, 41-46.

75. J. E. C. Bodley, *The Coronation of King Edward the Seventh: A Chapter in European and Imperial History* (Londres, 1903), pp. 203-206.

76. W. Bagehot, «The Cost of Public Dignity», *The Economist*, 20 de julio de 1867, reimpreso en St John-Stevas, *The Collected Works of Walter Bagehot*, V, p. 413.

Los desarrollos de los medios de comunicación posteriores a la década de 1880 fueron de particular importancia en la promoción de esta nueva imagen del monarca como cabeza de la nación. Con el advenimiento de la prensa amarilla, las noticias se hicieron de carácter cada vez más nacional y sensacionalista, mientras que la prensa liberal de provincias, vieja, racional, intelectual y de clase media se veía gradualmente superada por los grandes diarios nacionales: con sede en Londres, progresivamente más conservadores, estridentes, vulgares y buscando atraer a la clase trabajadora.[77] En 1896, Harmsworth lanzó al mercado el *Daily Mail*, que costaba sólo medio penique y que alcanzó una circulación diaria de 700.000 ejemplares en cuatro años. El *Mirror*, el *Sketch* y el *Daily Express* pronto le siguieron. Al mismo tiempo, las caricaturas y editoriales salvajes del período anterior desaparecieron casi completamente. Los líos amorosos de Eduardo VII eran ignorados con discreción y los caricaturistas como Partridge y Carruthers Gould representaban los grandes acontecimientos de las vidas de los monarcas de un modo contenido y respetuoso. Sólo en la prensa extranjera se podían encontrar críticas a la monarquía británica. Sin embargo, en los diarios ingleses se había convertido en prácticamente sacrosanta.[78] Un tercer cambio de importancia concernía al desarrollo de nuevas técnicas en la fotografía y la impresión, que implicaban que las ilustraciones ya no se limitarían a los semanarios caros y de clase media. Como resultado, a finales del siglo XIX, las grandes ceremonias reales eran descritas con una inmediatez y una viveza sin precedentes de un modo sentimental, emotivo y cargado de admiración que apelaba a un sector del público más amplio que antes.[79]

Si la prensa era un agente principal en la exaltación de la monarquía como Olimpo venerado, los cambios en la tecnología del transporte tu-

77. Briggs, *Victorian Cities*, pp. 356-358.

78. Walker, *Daily Sketches*, pp. 7-8, 13; Wynn Jones, *Cartoon History of the Monarchy*, pp. 130, 138-139; Lee, *The Origins of the Popular Press*, pp. 120-130, 190-196; Symon, *The Press and its Story*, pp. 229-232; H. Herd, *The March of Journalism* (Londres, 1952), pp. 233-240.

79. Symon, *The Press and its Story*, pp. 235-239. Hay que hacer notar que este es también el período que experimentó una proliferación masiva de las obras populares que explicaban, describían y conmemoraban los grandes acontecimientos reales. Para las coronaciones de Eduardo VII y Jorge V, véanse, por ejemplo, J. H. Pemberton, *The Coronation Service according to the Use of the Church of England* (Londres, 1902, 1911); D. Macleane, *The Great Solemnity of the Coronation of the King and Queen of England* (Londres, 1902, 1911); W. H. Stackpole, *The Coronation Regalia* (Londres, 1911); E. Metallinos, *Imperial and Royal Coronations* (Londres, 1902); L. G. Wickham Legg, *English Coronation Records* (Londres, 1901); H. F. Burke, *The Historical Records of the Coronation* (Londres, 1904); Bodley, *Coronation of Edward the Seventh*; Perkins, *The Coronation Book*. El surgimiento de biografías reales populares y laudatorias también data de esta época.

vieron un efecto similar, a medida que los desarrollos sirvieron para hacer que los carruajes de los monarcas se convirtiesen cada vez más en anacrónicos y espléndidos. Desde la década de 1880, la venta de carruajes vivió una severa crisis en la que hasta entonces había sido su espectacular tasa de crecimiento.[80] La invención del neumático de Dunlop en 1888 llevó a una explosión del ciclismo durante la década siguiente. Hacia 1898, había más de 1.600 kilómetros de tranvía en las ciudades inglesas, y hacia 1914 la cifra se había triplicado.[81] En particular para los habitantes de las ciudades, que eran ahora la mayoría de la población, el caballo dejó de ser parte de su vida como había sido anteriormente. En Londres, por ejemplo, en 1903, había 3.623 ómnibuses a caballo y sólo trece autobuses de motor. Hacia 1913, sólo quedaban 142 a caballo mientras que ya había 3.522 autobuses. El paso de los coches de caballos de alquiler a los taxis también fue notable. En 1908, se producían 10.500 coches y vehículos comerciales, mientras que en 1913 la cifra era de 34.000.[82] Bajo estas circunstancias, los carruajes reales, que anteriormente eran muy comunes, adquirieron una aureola romántica que jamás habían tenido. Así, mientras fabricantes de carruajes como Mulliner se vieron obligados a pasarse a los coches de motor a causa de la crisis en la demanda de sus productos más tradicionales, Eduardo VII encargaba un nuevo landó de gala con el cual volvió de Westminster después de su coronación. Descrito como «el vehículo más gracioso y regio jamás construido por su forma, proporciones y adornos», fue una prueba enfática de la capacidad nueva y única del monarca para acudir al viejo mundo con la finalidad de reajustar la balanza con el nuevo.[83]

En el ámbito internacional se ponían de manifiesto las mismas tendencias. La novedad de una sociedad de masas en la metrópoli se veía reflejada en la novedad del imperio formal en el extranjero. Una vez más, la originalidad del desarrollo se escondía y se hacía aceptable al asociarse con la institución más antigua, la monarquía. Durante los primeros tres cuartos de siglo del siglo XIX, ninguna ceremonia real pudo ser llamada plausiblemente un acontecimiento imperial. Sin embargo, desde 1877, cuando Disraeli hizo a la reina Victoria emperatriz de la India, y desde 1897, cuando Joseph Chamberlain hizo venir a los ministros y las tropas coloniales para que desfilasen en la procesión del Diamond

80. Thompson, *Victorian England*, pp. 16-18.

81. P. S. Bagwell, *The Transport Revolution from 1770* (Londres, 1974), pp. 150, 155.

82. F. M. L. Thompson, «Nineteenth-Century Horse Sense», *Economic History Review*, 2.ª serie, XXIX (1976), p. 61; S. B. Saul, «The Motor Industry in Britain to 1914», *Business History*, V (1962), pp. 24-25.

83. Gilbey, *Modern Carriages*, pp. 36-38; M. Watney, *The Elegant Carriage* (Londres, 1961), p. 81.

Jubilee, cada gran acontecimiento real se convertía también en un acontecimiento *imperial*.[84] Como escribió Bodley, durante las décadas finales del reinado de Victoria, su corona se convirtió en «el emblema de la raza británica, que animaba su expansión por toda la superficie del globo».[85] Eduardo, cuando aún era príncipe de Gales, visitó Canadá y la India y hacia 1900 el duque de York siguió sus pasos realizando una vuelta al mundo imperial, con visitas adicionales a Canadá y la India.[86] Significativamente, su padre fue el primer monarca británico que fue coronado como emperador de la India y gobernante «de los dominios británicos en ultramar». Incluso la enfermedad que sufrió Eduardo VII en tiempos de su coronación trabajó a favor del imperio. Cuando se marcharon las delegaciones europeas, las que habían venido de los dominios imperiales se quedaron, haciendo de la coronación, cuando finalmente se pudo celebrar, «un festival familiar del Imperio Británico». Se produjeron «circunstancias sin precedentes» bajo las cuales la «tradición inmemorial» fue celebrada. O, como otro comentador escribió de modo más elocuente:

> La gran ceremonia ... poseía una cualidad propia, con la cual ninguno de sus predecesores en Westminster podría haber intentado competir ... Por primera vez en la historia de nuestro país, la idea imperial resplandecía en primer plano, mientras que los hijos y las hijas del Imperio se juntaban desde los confines de la tierra para tomar parte. Las tradiciones arcaicas de la Edad Media se ampliaban para incluir el brillo moderno de un poderoso imperio.[87]

«En este sentido —como escribía más tarde sir Sidney Lee—, el precedente del Diamond Jubilee de 1897 se había mejorado.»[88]

Tanto si estas ceremonias reales, que en parte reflejan una conciencia

84. J. L. Gravin y Julian Armery, *The Life of Joseph Chamberlain*, 6 volúmenes (Londres, 1932-1969), III, pp. 185-195.

85. Bodley, *Coronation of Edward the Seventh*, p. 19.

86. Magnus, *Edward VII*, pp. 52-58, 131-132, 238-242; H. Nicolson, *King George the Fifth: His Life and Reign* (Londres, 1967), pp. 106-110, 128-133, 228-237.

87. J. Perkins, *The Coronation Book* (Londres, 1911), p. 329; Ziegler, *Crown and People*, pp. 56, 66; P. E. Schramm, *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937), p. 104.

88. Sir S. Lee, *King Edward the Seventh: A Biography*, 2 volúmenes (Londres, 1925-1927), II, p. 100. Hay que destacar que el himno nacional fue cada vez más tratado como himno imperial durante estos años. En 1892, S. G. R. Coles escribió una estrofa imperial que empezaba «Dios salve a nuestra Emperatriz la Reina», y cinco años después, H. A. Salmone produjo *The Imperial Sun*, «una traducción de la tercera estrofa del Himno Nacional adaptada métricamente a cincuenta de los más importantes idiomas que se hablan en el Imperio de la Reina». Véase Scholes, «*God Save the Queen*», p. 141.

nueva del dominio imperial formal, eran una expresión de confianza nacional o de duda no está del todo claro. Aún hay una opinión muy generalizada según la cual el aniversario de la reina Victoria y la coronación de Eduardo VII marcan el cenit del imperio, la confianza y el esplendor.[89] Sin embargo, otros, siguiendo el tono del *Recessional* de Kipling, los consideran bajo una luz muy diferente: como afirmación de espectáculo y grandeza, ampulosidad y arrogancia, en una época en que el poder real estaba ya en decadencia.[90] No hay duda de que durante este período Gran Bretaña se veía cada vez más desafiada por las nuevas potencias rivales en el ámbito económico, político y colonial. La unificación de Italia y Alemania, la recuperación de Estados Unidos después de los traumas de la guerra, las tarifas aduaneras adoptadas por las potencias continentales, la decisión de Gran Bretaña de abandonar el «espléndido aislamiento», la guerra de los Bóers y las crisis de Fashoda, Agadir y Marruecos, todo ello apuntaba a un mundo de miedo, tensión y rivalidad que no había existido en los días balsámicos de Palmerston. La libertad de maniobra diplomática que los ministros de asuntos exteriores habían tenido en el pasado se desvaneció en la época de Salisbury.

Esta creciente competencia internacional se reflejaba en gran escala en la reconstrucción de las capitales, a medida que las grandes potencias querían reforzar el amor propio de la manera más visible y ostentosa. En Roma, el Plan General de 1883 buscaba crear una capital digna de una nueva nación, con grandes avenidas y bulevares al estilo parisino. La finalización del masivo monumento a Víctor Manuel en 1911 fue una afirmación enfática del orgullo y la grandeza nacionales.[91] En Viena, el conjunto de grandes edificios delante de la Ringstrasse, la mayoría de los cuales fueron construidos entre 1870 y 1880, tenía el objetivo específico de reflejar «la grandeza del Imperio».[92] En Berlín, la unificación alemana se expresó visualmente en «calles grandiosamente espaciosas, plazas con árboles, monumentos y decoraciones», incluyendo la Columna de

89. Para dos obras recientes que toman este punto de vista, véanse J. Morris, *Pax Britannica: The Climax of an Empire* (Londres, 1968); C. Chapman y P. Raben, *Debrett's Queen Victoria's Jubilee, 1887 and 1897* (Londres, 1977).

90. Hynes, *Edwardian Turn of Mind*, pp. 19-20.

91. S. Kostof, «The Drafting of a Master Plan for *Roma Capitale*: An Exordium», *Journal of the Society of Architectural Historians*, XXXV (1976), p. 8; A. Robertson, *Victor Emmanuel III: King of Italy* (Londres, 1925), pp. 104-106; R. C. Fried, *Planning the Eternal City: Roman Politics and Planning Since World War II* (Londres, 1973), pp. 19-29; C. Meeks, *Italian Architecture, 1750-1914* (New Haven, 1966), pp. 189 y ss. Para un episodio concreto, véase E. Schroeter, «Rome's First National State Architecture: *The Palazzo della Finanze*», en H. A. Millon y L. Nochin (eds.), *Art and Architecture in the Service of Politics* (Cambridge, Massachusetts, 1978), pp. 128-149.

92. Marek, *The Eagles Die*, pp. 173-177.

la Victoria, el Reichstag, la Siegesalle y la catedral, edificios concebidos con un espíritu de ostentación chauvinista, «los centinelas silenciosos de la gloria nacional».[93] En París, la torre Eiffel, construida para la Exposición de 1889, fue diseñada para «*frapper le monde*», para ser levantada como «arco triunfal tan sorprendente como los que las generaciones precedentes habían construido para honrar a los conquistadores».[94] También en Washington, la Comisión Park, que recomendó la finalización y la extensión del plan original de L'Enfant, fue en parte motivada por objetivos similares. Como explicó Olmstead, la finalidad era realzar «el efecto de grandeza, poder y magnificencia digna que deberían definir la sede del gobierno de un pueblo grande e intensamente activo». La finalización del Washington Memorial, la ampliación de la Casa Blanca, la Union Station, el Monumento a Lincoln y el proyecto de grandes edificios gubernamentales alrededor del Capitolio, datan todos de este período. Como explicó la Comisión, cuando se completasen estos edificios, «la estructura arquitectónica resultante no tendrá paralelo en magnitud ni en monumentalidad en ningún conjunto similar de edificios legislativos del mundo moderno».[95]

En este entorno de extrema competencia internacional, la arrogancia y el orgullo con el cual los londinenses de una generación anterior habían venerado su pobre capital ya no se podían sostener. De hecho, en 1868, *The Builder* había advertido de que, desde que «la magnificencia majestuosa de una capital es uno de los elementos de prestigio nacional y, por tanto, de poder e influencia nacionales», había que convertir la arquitectura de Londres en «digna de la capital más rica del mundo».[96] Sin embargo, no fue hasta las décadas finales del siglo XIX, cuando el prestigio nacional se vio amenazado, que se tomaron acciones, convirtiendo la ciudad escuálida y nebulosa de Dickens en una capital imperial. El establecimiento de la L.C.C. en 1888 finalmente proporcionó a Londres una única autoridad administrativa, que no pertenecía ni al despotismo real ni al poder estatal, personificada de modo visible en la construcción de un mag-

93. P. Abercrombie, «Berlin: Its Growth and Present Day Function – II – The Nineteenth Century», *Town Planning Review*, IV (1914), pp. 308, 311; D. J. Hill, *Impressions of the Kaiser* (Londres, 1919), pp. 59-62; Prince von Bülow, *Memoirs, 1897-1903* (Londres, 1931), p. 543.

94. Trachtenberg, *The Statue of Liberty*, p. 129.

95. C. M. Green, *Washington*, 2 volúmenes (Princeton, Nueva Jersey, 1962-1963), II, capítulo 7; Reps, *Monumental Washington*, pp. 91, 115; L. Craig *et al.*, *The Federal Presence: Architecture, Politics and Symbols in U. S. Government Building* (Cambridge, Massachusetts, sin fecha), especialmente pp. 244-265. Cf. las observaciones del arquitecto americano Cass Gilbert sobre el hecho de que los edificios públicos deberían inspirar «orgullo por el estado» y ser «un símbolo de la civilización, cultura e ideales de nuestro país».

96. Citado en Olsen, *Growth of Victorian London*, p. 53.

nífico County Hall (Ayuntamiento del Condado) en 1908.[97] El Ministerio de la Guerra en Whitehall, los edificios de gobierno en la esquina de Parliament Square, el Methodist Central Hall y la catedral de Westminster, todos contribuían al sentimiento de grandeza y magnificencia.[98] En Londres, como en otras grandes ciudades, proliferaban las estatuas monumentales conmemorativas.[99] Sin embargo, la muestra más significativa y coherente de reconstrucción fue la ampliación del Mall, la construcción del Admiralty Arch, la remodelación de la fachada del palacio de Buckingham y la construcción de un monumento dedicado a la reina Victoria delante de éste. Este conjunto grandioso, monumental e imperial, que dio a Londres su propia vía triunfal y ceremonial, se completó entre 1906 y 1913 bajo los auspicios del Comité por el Memorial de la Reina Victoria, que tenía a lord Esher como presidente.[100] En Londres, Washington, Roma o París, el elemento competitivo estaba muy presente. Como Balfour explicó al fundar el Comité, su objetivo era producir un conjunto monumental grandioso y majestuoso «del tipo que otras naciones han mostrado, y que nosotros podemos imitar y superar fácilmente».[101]

Estos desarrollos, en Londres y en todas partes, proporcionaron el escenario para un ceremonial que era en sí mismo otro aspecto de la rivalidad internacional. Las recién llegadas monarquías de Alemania e Italia no sólo buscaron rivalizar con las dinastías más venerables de Europa en sus rituales cortesanos, sus barcos y sus trenes, sino que también compitieron de modo consciente en el gran despliegue público de pompa real.[102] Así en Austria, el sexto centenario de la monarquía de los Habsburgo, el milenario del reino de Hungría, el quincuagésimo y el septuagésimo quinto

97. Briggs, *Victorian Cities*, pp. 325, 332-333.

98. A. Service, *Edwardian Architecture: A Handbook to Building Design in Britain, 1890-1914* (Londres, 1977), capítulo 10; M. H. Port, «Imperial Victorian», *Geographical Magazine*, XLIX (1977), pp. 553-562.

99. Véase tabla 4. Véase también Trachtenberg, *The Statue of Liberty*, p. 100: «A medida que trancurría la segunda mitad del siglo, el conjunto monumental de edificios colosales se incrementaba, hasta completar un bosque espeso de monumentos de escala más ordinaria que casi amenazaban con ahogar las plazas urbanas y los lugares pintorescos de Europa».

100. G. Stamp, *London, 1900* (Londres, 1978), p. 305.

101. E. y M. Darby, «The Nation's Monument to Queen Victoria», *Country Life*, CLXIV (1978), p. 1.647.

102. Para los rituales cortesanos en la Europa de finales del siglo XIX, véanse Baron von Margutti, *The Emperor Francis Joseph and His Times* (Londres, 1921), pp. 166-185; Princess Fugger, *The Glory of the Habsburgs* (Londres, 1932), pp. 100-140; A. Topham, *Memories of the Kaiser's Court* (Londres, 1924), pp. 85-86, 123, 184-202; Hill, *Impressions of the Kaiser*, capítulo 3; conde R. Zedlitz-Trützschler, *Twelve Years at the Imperial German Court* (Londres, 1924), pp. 46-60, 70-71, 95, 117, 165; M. Buchanan, *Recollections of Imperial Russian Court* (Londres, 1913), p. 143.

aniversarios de Francisco José y el octogésimo aniversario del emperador se celebraron con una pompa y una grandiosidad sin precedentes.[103] Italia también realizó aportaciones con un funeral exagerado para Víctor Manuel II en 1878 y el descubrimiento de su monumento en 1911, año que era también el aniversario de la unificación italiana.[104] En Rusia, el funeral de Alejandro III en 1894 no tenía tampoco precedentes en esplendor y magnificencia, y el tercer centenario de la dinastía Romanov en 1913 se concibió en el nivel más grandioso posible. En Alemania, el funeral del káiser Guillermo I y el aniversario de plata de su nieto fueron igualmente magníficos.[105] Incluso los regímenes republicanos se apuntaron a estas acciones. En Francia, el Día de la Bastilla se inventó en 1880 y se repitió posteriormente cada año. El funeral de Victor Hugo en 1885 y el centenario de la Revolución cuatro años más tarde fueron otras celebraciones pomposas del mismo tipo.[106] Del mismo modo, en Estados Unidos, el centenario de la revolución y el cuarto centenario del descubrimiento de América por Colón fueron conmemorados con profusión. Al mismo tiempo, el presidente Chester Arthur empezó a mejorar los rituales y las ceremonias asociados con la Casa Blanca y, de modo significativo, el plan de Gilbert para Washington en 1900 incluía disposiciones para «un gran espacio de recepciones destinado a la pompa y el ceremonial oficial».[107]

Una vez más, el elemento competitivo se hacía muy notable. Un periodista inglés en Moscú y San Petersburgo que cubría el funeral de Alejandro III para *The Times* recordó que «raramente, o quizás nunca, se ha

---

103. K. Tschuppik, *The Reign of the Emperor Francis Joseph, 1848-1916* (Londres, 1930), pp. 272, 354, 400.

104. G. S. Godkin, *Life of Victor Emmanuel II, First King of Italy*, 2 volúmenes (Londres, 1879), II, pp. 233-244, Robertson, *Victor Emmanuel III*, pp. 103-106.

105. C. Lowe, *Alexander III of Russia* (Londres, 1968), pp. 65-76, 289-303; R. K. Massie, *Nicholas and Alexandra* (Londres, 1968), pp. 42-45, 224-227; B. Tuchman, *The Proud Tower: A Portrait of the World before the War, 1890-1914* (Nueva York, 1978), p. 403.

106. Mosse, «Caesarism, Circuses and Monuments», p. 172; Rearick, «Festivals in Modern France», pp. 447-448.

107. Reps, *Monumental Washington*, pp. 72-73, 85; S. M. Alsop, *Lady Sackville: A Biography* (Londres, 1978), pp. 27-30. Una consecuencia de hacer que los monarcas y los presidentes poderosos se hiciesen más grandiosos (y, por tanto, más públicos) fue un aumento en el número de asesinatos durente este período: el presidente Garfield de Estados Unidos en 1881, Alejandro II de Rusia en 1881, el presidente Carnot de Francia en 1894, Cánovas del Castillo en 1897, la emperatriz Isabel de Austria en 1898, el rey Humberto de Italia en 1900, el presidente McKinley de Estados Unidos en 1901, el primer ministro Stolypin de Rusia en 1911, Canalejas en 1912, el archiduque Francisco Fernando de Austria en 1914. En Inglaterra, en cambio, todos los intentos de acabar con la vida de la reina Victoria tuvieron lugar entre 1840 y 1882. La pompa sin poder era más segura que la pompa y el absolutismo. Véanse Tuchman, *The Proud Tower*, pp. 72, 76; Longford, *Victoria, R. I.*, pp. 188-189, 211-212, 490, 560-561.

visto en la historia una ceremonia al aire libre más sensacional. Sólo puede rivalizar, y quizá no del todo, con la procesión por el aniversario de la reina Victoria en la abadía de Westminster».[108] Del mismo modo, cuando Eduardo VII visitó Alemania en 1909, el káiser estaba determinado a deslumbrar al rey inglés con un despliegue de grandeza ceremonial. A pesar de algún problema ocasional, lo consiguió. «El emperador», escribía en su diario el interventor de la Casa Real,

> estaba encantado con la visita del rey Eduardo y dijo: «Los ingleses no nos pueden superar en este tipo de cosas», refiriéndose al esplendor de la procesión, los apartamentos reales en el castillo, el banquete, el baile en la corte, etc.[109]

Incluso los estadounidenses, a pesar de que se enorgullecían del igualitarismo de su sociedad, no eran inmunes a la competición. A finales de siglo, cuando se intentó ampliar la Casa Blanca, la principal preocupación fue que sus habitaciones estrechas eran inadecuadas para las recepciones, lo que causaba que se produjera «una consecuente pérdida del orden y la dignidad que deberían caracterizarlas».[110]

En estas circunstancias competitivas, quizás se tenía la suerte, si es que eso era accidental, de que esta explosión del interés por el ritual y la ceremonia coincidiese con un renacimiento musical inglés, instigado por Parry, promovido por el celo emprendedor de Stanford y presidido por el genio de Elgar, el primer compositor inglés de renombre internacional después de Purcell.[111] Una de las consecuencias fue un aumento del interés por la historia de la música y los himnos patrióticos, bien ilustrado por el hecho de que hubo más historias y versiones corales del himno en las décadas que van de 1890 a 1910 que en cualquier período anterior.[112] Más importante es que este florecimiento hizo posible que los grandes acontecimientos fuesen presentados, no como denuncias incómodas de la muerte de la música en Inglaterra, sino como festivales del talento nativo. De

108. Lowe, *Alexander III*, pp. 66-67.

109. Zeditz-Trützschler, *Twelve Years at the Imperial German Court*, p. 257.

110. Reps, *Monumental Washington*, p. 131.

111. F. Howes, *The English Musical Renaissance* (Londres, 1966), capítulos 7-9; Kennedy, *Ralph Vaughan Williams*, capítulo 1.

112. Para explicaciones históricas, véanse *Musical Times*, XIX (1878), pp. 129-130, 196-197, 260-262, 315-318, 379-381, 438-439. F. K. Harford, *God Save the Queen* (Londres, 1882); A. C. Bunten, *«God Save the King»: Facsimiles of the Earliest Prints of our National Anthem* (Londres, 1902); W. H. Cummings, *«God Save the King»: The Origins and History of the National Anthem* (Londres, 1902); S. Bateman, *Our Illiterate National Anthem: A Jacobite Hymn and a Rebel Song* (Londres, 1911). Para las versiones corales, véase tabla 3.

acuerdo con esto, las coronaciones de Eduardo VII y Jorge V fueron adornadas con obras encargadas especialmente a Stanford, Parry, Elgar, German y Sullivan.[113] Al mismo tiempo, la mejora en los niveles de los coros y las orquestas suponía que también estaban bien organizados. En este desarrollo, las figuras claves fueron sir George Staine, organista en St. Paul desde 1872 a 1888, y sir Frederick Bridge, su colega en la abadía de Westminster desde 1882 a 1918. Bajo su sello y su dirección eficaz, los coros ejercitaban y ensayaban profesionalmente, realizaban las procesiones y se comportaban de manera digna y se vestían con el traje adecuado.[114] Como consecuencia, el nivel de la representación ceremonial en las coronaciones de principios del siglo xx fue de un modo incomparable mejor que el de las celebradas anteriormente. Finalmente, la obra de sir Walter Parratt, que fue Maestro de la Música del Rey desde 1893 a 1924, supuso que la organización también mejorase. Mientras ocupó el puesto, el cargo dejó de ser una sinecura, a medida que se iba convirtiendo en la autoridad suprema en los arreglos de la música para los grandes acontecimientos reales.[115] Como resultado de estos desarrollos, fue posible que Bridhe y Parrat colaborasen de modo triunfal en los arreglos musicales de las coronaciones de Eduardo VII y Jorge V.

Durante el mismo período, la actitud de la Iglesia oficial respecto al ritual y la ceremonia cambió notablemente. Haciéndose eco inconscientemente de Bagehot, Samuel Wilberforce escribió en 1865 que «creo que hay, en la mente inglesa, un gran movimiento hacia un mayor ritual», y en las décadas siguientes esta predicción se hizo realidad. Los arzobispos empezaron a llevar sotanas púrpuras y cetros pastorales.[116] Vestimentas, trajes, incienso y cirios de altar se hicieron cada vez más comunes en las catedrales e iglesias urbanas. En 1887, y de nuevo en

113. Para informes completos sobre la música que se tocó en ambas coronaciones, véase *Musical Times*, XLIII (1902), pp. 387-388, 577-584, LIII (1911), pp. 433-437. Véanse también sir A. C. Mackenzie, *A Musician's Narrative* (Londres, 1927), p. 155; C. L. Graves, *Hubert Parry: His Life and Work*, 2 volúmenes (Londres, 1926), II, pp. 28-31, 56-57; W. H. Scott, *Edward German: An Intimate Biography* (Londres, 1932), pp. 152-154; P. M. Young, *Sir Arthur-Sullivan* (Londres, 1971), pp. 248, 261; H. P. Greene, *Charles Villiers Stanford* (Londres, 1935), p. 223-224.

114. Chadwick, *Victorian Church*, pp. 385-387; Rainbow, *Choral Revival in the Anglican Church*, pp. 286-289; W. Sinclair, *Memorials of St Paul's Cathedral* (Londres, 1909), pp. 411-412; Bridge, *Westminster Pilgrim*, pp. 65-77, 172-178, 182-186, 222-234.

115. Sir D. Tovey y G. Parratt, *Walter Parratt: Master of the Music* (Londres, 1941), pp. 90-91, 96-102, 119. Parratt fue también organista de la capilla de San Jorge, en Windsor, desde 1882 a 1924, y en 1897 hizo los arreglos para un volumen de «Choral Songs in honour of Her Majesty Queen Victoria», que incluía composiciones de Stanford, Bridge, Parry y Elgar.

116. Chadwick, *Victorian Church*, p. 311.

1897, el clero que oficiaba el servicio religioso para el aniversario de la reina Victoria se vistió con capas pluviales y estolas, una innovación pintoresca. Como sucedía con la parte laica del ritual real, el motivo era en parte el deseo de atraer a las clases trabajadoras. Como E. W. Benson, arzobispo de Canterbury, escribió después del Golden Jubilee, «días después, todo el mundo creía que el movimiento socialista había sufrido un parón».[117] De modo significativo, las biografías y las memorias de los prelados de la época de la reina Victoria y de Eduardo VII contienen relaciones completas de las elaboradas preparaciones que tuvieron lugar antes de las grandes ceremonias reales, algo que se echa en falta de modo notable en libros similares escritos por sus antecesores o sobre ellos. En particular, Randall Davidson se convirtió en una autoridad eclesiástica sin rival en el ritual real, y participó en el Golden Jubilee de la reina Victoria como deán de Windsor, también en su Diamond Jubilee, en la coronación de Eduardo VII como obispo de Winchester y en la de Jorge V como arzobispo de Canterbury.[118] Al mismo tiempo, la abadía de Westminster se transformó en un escenario más colorido y digno para el gran ceremonial. El órgano fue reconstruido en 1884 y 1894, el coro fue remodelado e iluminado con electricidad, los coristas fueron provistos de sotanas rojas en 1897 y lord Rosebery hizo donación de una nueva cruz para el altar mayor en 1899.[119] Así, durante la coronación de Eduardo VII, la actitud de la Iglesia respecto al ritual había cambiado notablemente desde los primeros días de la reina Victoria. Como Jocelyn Perkins, el sacristán de la abadía (él mismo responsable de muchas de las mejoras) explicó:

> Cualquier cosa que hubiese sugerido estos cambios brillantes eran impensables ... Las cosas que se aceptaban sin cuestionarlas en 1838 no podían fallar sin una severa condena en 1902 ... Alcanzar un nivel elevado de culto y ceremonial en la solemne consagración de Eduardo VII se percibía como un imperativo.[120]

Para alguien con tanta buena disposición para la grandeza eclesiástica como Perkins, el resultado fue un éxito total:

117. A. C. Benson, *The Life of Edward White Benson, sometime Archbishop of Canterbury* (Londres, 1899), p. 133.

118. G. K. A. Bell, *Randall Davidson: Archbishop of Canterbury*, 3.ª edición (Londres, 1952) pp. 118-119, 307-311, 351-357, 608-611, 1.300-1.301.

119. Perkins, *Westminster Abbey: Its Worship and Ornaments*, I, pp. 112, 187, 189; II, pp. 16-17, 111; III, pp. 163, 169, 179.

120. *Ibid.*, II, p. 111. Perkins fue sacristán en Westminster de 1899 a 1958.

El altar llameaba gracias a las bandejas, los candelabros y los cálices desplegados ... Al lado de los organizadores de ceremonias sin experiencia del siglo XIX, con los atuendos hechos por encargo y las decoraciones florales pobres, la escena daba una lección necesaria.[121]

V

Es en este contexto de cambios significativos, tanto nacionales como internacionales, donde hay que situar el ritual real más elaborado y más atractivo de esta segunda fase. Desde los años sesenta del siglo XIX en adelante, en Inglaterra y en otros países occidentales, la posición del jefe de estado se ensalzaba por medio del ceremonial. Un monarca venerado, transportado en un espléndido carruaje de gala a lo largo de avenidas triunfales, ya no era, como sus predecesores habían sido, simplemente la cabeza visible de la sociedad, sino que ahora también era visto como el jefe de la nación.[122] En Inglaterra, como en todas partes de Europa, los desarrollos sin precedentes de la industria y de las relaciones sociales, y la expansión masiva de la prensa amarilla hicieron tan necesaria como posible la presencia del monarca, en todo el esplendor de su ritual y adoptando esta nueva forma esencial, como símbolo del consenso y de la continuidad al cual todo se podía subordinar.[123] Como las relaciones internacionales se hacían cada vez más tensas, esto añadía un nuevo incentivo a la «invención de la tradición», ya que la rivalidad nacional se expresaba y se sublimaba en la competición ceremonial. Sólo en un aspecto importante la experiencia inglesa difería de la de otras naciones occidentales: en Rusia, Alemania, Italia, Estados Unidos y Austria, el florecimiento del ceremonial se centraba en un jefe del estado que todavía ejercía un poder real. Sin embargo, en Inglaterra, mientras que la sombra ceremonial del poder se proyectaba sobre el monarca, la sustancia del poder estaba cada vez más en manos de otros.

Retrospectivamente, estos desarrollos en el contexto y las circunstancias parecen una ayuda para explicar las causas de la representación y el «significado» del ritual. Pero en esa época, quizás, no eran tan deliberadas como se podría pensar. Sólo lentamente, mientras que una ceremonia seguía a la otra, emergieron esta sintaxis coherente y un lenguaje de símbo-

121. Perkins, *Coronation Book*, pp. 336-337.

122. Véase la carta del profesor Norman Cohn al profesor Terence Ranger citada en T. Ranger, «The Invention of Tradition in Colonial Africa» (Past and Present Conference Paper, 1977), p. 85, n. 31.

123. Hobsbawm, «Inventing Traditions», p. 15.

los y significados. En 1887, después de cincuenta años en el trono, se convenció a la viuda de Windsor, aunque continuó siendo reacia, a participar en la gran pompa estatal en Londres. De hecho, se corría un riesgo, porque su reciente impopularidad hacía imposible predecir qué tipo de recepción se le dispensaría. El rechazo total de la reina Victoria a llevar la corona y los atuendos de gala sólo parecían dar motivo para contemplar malos presagios. Incluso la princesa Alexandra, cuyos poderes de persuasión sobre la reina no tenían paralelo, fracasó en sus intentos de cambiar su opinión.[124] No obstante, el Golden Jubilee resultante, con su procesión y su acción de gracias en Westminster, fue un gran éxito: «Tal solemnidad no la ha visto esta generación ... La mayor ceremonia de estado de esta generación».[125] El Diamond Jubilee, planeado con más confianza y precisión diez años después, fue incluso más espléndido. Como la misma reina escribió con sorpresa maravillada:

> Creo que nunca nadie se ha encontrado con una ovación como la que recibí durante esas seis millas de calles ... La multitud era indescriptible y su entusiasmo verdaderamente maravilloso y profundamente conmovedor.[126]

Después llegaron el funeral de la reina Victoria, la coronación y el funeral de Eduardo VII, la coronación y el *durbar* (ceremonia anglo-india) de Jorge V y la investidura de su hijo como príncipe de Gales en Carnarvon Castle. De hecho, durante esta época, los departamentos de estado y los de la casa real, que habían sido lamentablemente ignorantes respecto a cuestiones de tradición y ceremonial en 1887, se habían convertido en unos expertos. Aún podían producirse errores, como cuando los caballos se desbocaron en los funerales de la reina Victoria, pero estos accidentes eran raros y, en casos como el mencionado, fueron inmediatamente incorporados a la «tradición».[127] La planificación meticulosa, el entusiasmo popular, la difusión de reportajes y el esplendor sin precedentes se aliaron de modo exitoso. De modo significativo, mientras que los funerales de Nelson y Wellington fueron más grandiosos y populares que los de los monarcas de su tiempo, los últimos rituales de la reina Victoria y de Eduardo VII superaron en gran medida el funeral de estado otorgado a Gladstone.[128]

124. Battiscombe, *Queen Alexandra*, p. 174.
125. *Illustrated London News*, 25 de junio de 1887; Longford, *Victoria, R. I.*, p. 626.
126. Ziegler, *Crown and People*, p. 23; Longford, *Victoria, R. I.*, pp. 685-691.
127. Sir F. Ponsonby, *Recollections of Three Reigns* (Londres, 1951), pp. 32-33, 83-94, 271-272.
128. P. Cunnington y S. Lucas, *Costume for Births, Marriages and Deaths* (Londres, 1971), p. 240.

A medida que el éxito de estas ceremonias dependía de una representación mejor, tres personas en particular cobraron mayor importancia. La primera era Reginald Brett, vizconde de Esher, la *éminence grise* en los círculos de gobierno británicos a finales de siglo, amigo de la reina Victoria, de Eduardo VII y de Jorge V, secretario del Ministerio de Obras Públicas desde 1895 a 1902, contestable suplente y gobernador en funciones del castillo de Windsor desde 1901 a 1928. Fue responsable no sólo de la nueva decoración de los palacios reales y de la ordenación de los archivos después de la muerte de la reina Victoria, sino también de la planificación de las ceremonias oficiales desde el Diamond Jubilee de la reina Victoria hasta el funeral de Eduardo VII.[129] En teoría, la responsabilidad en los acontecimientos de este tipo recaía en el duque de Norfolk como maestro de ceremonias por herencia, el maestro de caballos, el lord mayordomo y el lord chambelán. Sin embargo, el encanto, el tacto, el sentido histórico, el gusto por la organización y el amor al ceremonial de Esher le aseguraron la parte del león en la tarea que se le otorgó. Y había mucho que hacer. Hacía tanto tiempo que no se había celebrado un acontecimiento real de tanta importancia que nadie recordaba lo que había que hacer. «La ignorancia del precedente histórico —escribió Esher con exasperación— en aquellos hombres cuya tarea es conocerlo, es sorprendente.» Sin embargo, a pesar de estos obstáculos, sus ceremonias cuidadosamente ensayadas y meticulosamente preparadas fueron triunfalmente exitosas, lo que provocó que recibiese «muchísimas cartas de agradecimiento» de la familia real y de los políticos. Sin embargo, la reina Victoria pensaba, fiel a su antipatía de toda la vida hacia el Grand Old Man, que la organización cuidadosa y precisa del funeral oficial de Gladstone en la abadía de Westminster tenía un cierto sabor a «entusiasmo desencaminado».[130]

El interés de Esher por el ritual real se acopló con el del propio Eduardo VII. Mientras que su madre había sido reacia a la participación en el ceremonial público y aborrecía los vestidos espléndidos y las apariciones públicas, Eduardo VII estaba ansioso por «mostrarse a sus súbditos, vestido con sus atributos de soberano».[131] Había sido un crítico constante de la oscuridad quejumbrosa de su madre y estaba amargamente resentido por el modo en que su sobrino, el káiser, le había impresionado con su esplendor. Así que, como rey, tenía un incentivo doble para realzar su grandeza como monarca. Con la ayuda de Esher, tuvo un éxito espec-

129. P. Fraser, *Lord Esher: A Political Biography* (Londres, 1973), pp. 68-71, 80-83.

130. M. V. Brett y Oliver, vizconde de Esher (eds.), *Journals and Letters of Reginald, Viscount Esher*, 4 volúmenes (Londres, 1934-38), I, pp. 204-207, 214-217, 331-332, 274-287, 304, 322, 333, 337; III, p. 5.

131. Bodley, *Coronation of King Edward the Seventh*, p. 205.

tacular. De hecho, fue el mismo Esher quien rindió homenaje al «curioso poder de visualizar una ceremonia» de su maestro, «su inteligencia, imaginación e *invención*», que eran, como escribió de modo significativo, «los dones primarios sin los cuales la *improvisación* no tiene ningún futuro» (la cursiva es mía).[132] Profundizando de modo más intensivo en el elemento competitivo del nuevo ceremonial, otro cortesano escribió, con evidente aprobación: «Nuestro Rey da un mejor espectáculo que Guillermo. Tiene más gracia y dignidad. Guillermo es poco elegante, nervioso y vulgar».[133]

De este modo, fue muy característico que uno de los primeros actos de Eduardo VII como rey fuese revivir la apertura oficial del Parlamento como acontecimiento ceremonial de etiqueta, con una procesión en coche de gala a través de las calles de Londres. El rey, vestido con todas sus insignias, leyó él mismo el discurso en su trono, algo que la reina Victoria no había hecho en cuarenta años.[134] Irónicamente, el funeral del propio Eduardo VII, en el cual el ubicuo Esher fue una vez más de gran ayuda, fue «la mayor ceremonia pública en la cual iba a tomar parte». De especial importancia fue la exposición de la capilla ardiente en el Westminster Hall, «una innovación que se hizo muy popular». Unas 250.000 personas desfilaron delante del ataúd: nunca antes tanta gente corriente había rendido su último homenaje, de manera personal e individual, a un monarca británico. Fue esta novedad, combinada con la larga procesión por las calles de Londres, con el ataúd situado en una cureña tirada por soldados de la armada naval, seguida por el enterramiento, de carácter más privado, en Windsor, lo que se imitó en los funerales de Jorge V y Jorge VI.[135]

Si Esher proporcionó la experiencia y el saber hacer, y el mismo Eduardo VII dio su entusiasmo y su apoyo, fue Elgar quien hizo que sus composiciones elevaran la música de ceremonia de ser una mera anécdota trivial a ser una obra de arte de pleno derecho. Su «Imperial March» de 1897 fue un éxito en el Diamond Jubilee, que lo consolidó plenamente como el músico laureado no oficial de la nación. Cinco años después compuso la «Oda a la Coronación» para conmemorar la accesión al trono de Eduardo VII, que incluía, a petición del rey, la versión coral de la vasta y elevada melodía «Pomp and Circumstance Number One», que desde entonces ha sido conocida en todo el mundo como «Land of Hope and Glory». Después, para la accesión al trono de Jorge V, llegó la «Coronation March» y el baile de máscaras «The Crown of India» para el *durbar* de Delhi. Estas obras, que reflejaban el auténtico amor de Elgar por el co-

132. Lord Esher, *Cloud Capp'd Towers* (Londres, 1927), pp. 182-183.
133. Citado en J. Elliot, *Fall of Eagles* (Londres, 1974), p. 137.
134. Lee, *King Edward the Seventh*, II, pp. 21-23.
135. *Ibid.*, II, p. 720.

lor, la pompa, la precisión y el esplendor, proporcionaron el ideal marcial y el trasfondo musical para las grandes ceremonias reales.[136] Al mismo tiempo, no deberían ser vistas como la personificación de la arrogancia, el orgullo y la confianza de Eduardo VII.[137] Sus grandes melodías son a menudo fúnebres, melancólicas, tristes, reflexivas e introspectivas. Incluso el tema principal de su primera sinfonía, gloriosamente ennoblecido y triunfante como se presenta a finales del último movimiento, nunca evita del todo las fuerzas de la duda y la oscuridad, la timidez y la desesperación, que vagan por todas partes en la obra.[138] Sin embargo, incluso a pesar de que la auténtica ternura de su música a menudo se ha olvidado por la fogosidad expansiva de las letras adaptadas a la tonada, sus marchas y sus melodías se hicieron un acompañamiento indispensable de todos los grandes acontecimientos reales, y así ha continuado siendo.

Asistida por la fuerte contribución personal de estos tres hombres, la imagen pública de la monarquía británica fue transformada fundamentalmente en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, a medida que el viejo ceremonial se adaptaba de manera exitosa a la cambiante situación interna y exterior y se añadía e inventaba un nuevo ceremonial. Estos cambios se reflejaron en el nivel sin precedentes de explotación de estos acontecimientos. A pesar de que no se dispone de cifras precisas, es claro que la producción masiva de cerámica real conmemorativa data de este período, ya que los fabricantes empezaron a ganar dinero aprovechando el encanto ceremonial real en un mercado de masas que no había existido nunca.[139] Del mismo modo, nuevas empresas orientadas a nuevos consumidores como Rowntree, Cadbury y Oxo explotaron los acontecimientos reales para ayudar a sus campañas publicitarias, y las autoridades locales empezaron a distribuir tazas, jarras y otros regalos conmemorativos. De la misma manera, hubo más medallas para la venta privada con motivo del Golden Jubilee de la reina Victoria que para los cuatro acontecimientos anteriores juntos, y la coronación de Eduardo VII fue otro paraíso para los fabricantes de medallas. Además, en 1887, se produjeron por primera vez medallas conmemorativas para ser llevadas como las milita-

136. I. Parrott, *Elgar* (Londres, 1971), pp. 7, 18, 65; P. M. Young, *Elgar, O. M.: A Study of a Musician* (Londres, 1955), pp. 79, 97, 222, 288.

137. Para esta interpretación de Elgar, véanse A. J. Sheldon, *Edward Elgar* (Londres, 1932), pp. 16, 33, 48; C. Lambert, *Music Ho!*, 3.ª edición (Londres, 1966), p. 240; D. M. McVeagh, *Edward Elgar: His Life and Music* (Londres, 1933), p. 181; B. Maine, *Elgar: His Life and Works*, II, pp. 196-197, 297-300.

138. Para la presentación más elocuente de su interpretación, véase M. Kennedy, *Portrait of Elgar* (Londres, 1968), pp. 132-153, 202-209.

139. May, *Commemorative Pottery*, pp. 73-74; D. Seekers, *Popular Staffordshire Pottery* (Londres, 1977), pp. 30-31.

res en el pecho izquierdo: otra novedad que se imitaría en las posteriores coronaciones y aniversarios de este período.[140] Así, por lo que respecta a las jarras y las medallas, la música y la magnificencia, el último cuarto del siglo XIX y la primera década del siglo XX constituyeron una era dorada de «tradiciones inventadas», a medida que el atractivo de la monarquía se ampliaba a las masas en una sociedad industrial de un modo inalcanzable tan sólo medio siglo antes.

Esta acentuación del ritual no se limitó a la familia real. En muchas otras esferas, se revivieron ceremonias venerables que habían quedado en desuso y se revistieron nuevas instituciones con todo el trasfondo anacrónico de un espectáculo arcaico pero inventado. En Londres, renació la exhibición del Lord Alcalde como ceremonia solemne, y, en las ciudades de provincias, los nuevos edificios municipales de estilo barroco y el nuevo concepto reforzado de dignidad fueron una prueba más del florecimiento del ritual cívico. En el mismo sentido, la nueva generación de universidades de ladrillo rojo, con sus estilos arquitectónicos deliberadamente anacrónicos, sus cancilleres aristocráticos, sus togas anticuadas y sus ceremonias de graduación lujosas formaban parte de una tendencia similar.[141] En las colonias, el régimen fastuoso del virreinato introducido por lord Dufferin en Ottawa mientras ocupó el puesto de gobernador general de Canadá (1872-1878) sentó un precedente que se imitaría en Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica.[142] En la India, los tres *durbars* de Delhi de 1877, 1902 y 1911 marcaron una cima en la esfera pública, aunque no en el poder personal, del Raj. Al mismo tiempo, el sistema de honores fue en gran medida ampliado con la creación de las Órdenes de la India, la Orden Real Victoriana, las Órdenes del Mérito y de los Camaradas del Honor, y las grandes ceremonias de nombramiento de los Caballeros de la Jarretera y del Baño.[143] En resumen, la cara pública ensalzada y ritualizada de la monarquía británica no fue más que un ejemplo de una proliferación más general de ceremonias nuevas o revividas durante este periodo, que carac-

140. Las medallas oficiales fueron fabricadas también por Royal Mint (otra innovación) en 1887, 1897, 1902 y 1911. Véanse Rodgers, *Coronation Souvenirs*, p. 38-41; Edmundson, *Collecting Modern Commemorative Medals*, pp. 54-61; H. N. Cole, *Coronation and Commemorative Medals, 1887-1953* (Aldershot, 1953), p. 5. Véase también la tabla 2.

141. D. Cannadine, «From "Feudal" Lords to Figureheads: Urban Landownership and Aristocratic Influence in Nineteenth-Century Towns», *Urban History Yearbook*, V (1978), pp. 26-27, 31-32; M. Sanderson, *The Universities and British Industry, 1850-1970* (Londres, 1972), p. 81.

142. R. H. Hubbard, *Rideau Hall: An Illustrated History of Government House, Ottawa, from Victorian Times to the Present Day* (Londres, 1977), pp. 20-38.

143. *Sir I. De la Bere, The Queen's Orders of Chivalry* (Londres, 1964), pp. 129, 143, 144, 149, 168, 171, 177, 178; Perkins, *Westminster Abbey: Its Worship and Ornaments*, II, p. 202.

terizó la vida pública inglesa, europea y americana, no sólo por lo que respecta al jefe del estado, sino de un modo más general.

VI

Durante el tercer período, desde 1914 hasta 1953, el contexto vuelve a cambiar profundamente, de manera que el ritual de la monarquía británica dejó de ser simplemente un aspecto de una inventiva competitiva de mayor extensión y se convirtió en su lugar en una expresión única de continuidad en un período de cambio sin precedentes. Para empezar, la fórmula de finales de la época victoriana y del reinado de Eduardo VII que mantenía una monarquía ceremonialmente grandiosa pero políticamente imparcial se repitió de un modo más estrictamente constitucional. El poder limitado que ejercía Eduardo VII se erosionó durante el reinado de sus tres sucesores. Por ejemplo, a pesar de que Jorge V se vio obligado a jugar un papel de cierta importancia en la crisis constitucional que heredó en el momento de su acceso al trono, en la elección de un primer ministro conservador en 1923 y en la formación del Gobierno Nacional en 1931 y, a pesar de su preferencia personal por los conservadores, mantuvo sus deberes constitucionales con una rectitud e imparcialidad respetuosas.[144] Era una figura central en la política, que reflejaba su posición como símbolo en las ceremonias, de modo que hizo realidad la predicción de un radical que en 1913 observó: «En Inglaterra el rey hace lo que el pueblo quiere. Será un rey socialista».[145] La abdicación de Eduardo VIII fue una prueba decisiva del hecho de que era el Parlamento el que hacía y deshacía en cuestiones monárquicas, y Jorge VI mostró ser igual que su padre, no sólo en su preferencia personal por los conservadores, sino también por su imparcialidad pública. Incluso sus derechos a ser consultado, a aconsejar y fomentar ciertas iniciativas fueron relativamente atenuados. En 1940, habría preferido a Halifax como primer ministro y en 1945 le supo mal que Churchill abandonase el cargo. Sin embargo, en ninguna de ambas ocasiones tuvo el poder para poder influir en los acontecimientos.[146]

144. Nicolson, *King George the Fifth*, pp. 98-101, 218, 486-490, 597-601; E. Longford, *The Royal House of Windsor* (Londres, 1976), pp. 65, 91; R. Rhodes James (ed.), *Memoirs of a Conservative: J. C. C. Davidson's Memoirs and Papers, 1910-37* (Londres, 1969), pp. 177-178.

145. Citado en J. A. Thompson, «Labour and the Modern British Monarchy», *South Atlantic Quarterly*, LXX (1971), p. 341.

146. Wheeler-Bennett, *King George VI*, pp. 636-7, 649-50, Longford, *House of Windsor*, p. 91

Desde la impotencia hasta el distanciamiento, la veneración y la grandeza había una línea continua, reforzada por la elevada reputación de los monarcas como individuos. En particular, Jorge V, al combinar la probidad personal de su abuela con la grandeza pública de su padre, creó una síntesis que sus sucesores han emulado en sus largos reinados.[147] Por una parte, como su padre, acudía asiduamente a los rituales y las ceremonias públicas y estaba obsesionado con asuntos como los trajes apropiados y la manera de llevar las condecoraciones, pero, al mismo tiempo, su vida privada combinaba la falta de pretensiones del noble rural con la respetabilidad de la clase media.[148] Quizá de modo accidental, pero con toda seguridad con gran éxito, Jorge V consiguió ser a la vez grandioso y sencillo, una figura paterna para todo el imperio, aunque también con todo derecho el cabeza de familia con el cual todos se podían identificar. (De modo significativo, Eduardo VIII desbarató ambos elementos de la síntesis de Jorge V, al no preocuparse por la ceremonia y llevar una vida privada azarosa e indiscreta.)[149] Jorge VI, en cambio, tomó deliberadamente este nombre para enfatizar el retorno al estilo de su padre. De hecho, en su acceso al trono, Baldwin remarcó que «lo que ganará el aprecio del público es que se parece a su padre en carácter y mentalidad más que cualquiera de sus hermanos».[150] De nuevo, el monarca llevó a cabo de modo asiduo sus deberes ceremoniales y públicos, mientras que a la vez disfrutaba de una vida privada que era la antítesis de su hermano mayor.[151] Como su padre, sus virtudes eran «el coraje, la firmeza, la benignigad y la devoción»: el hombre que superó el miedo y con resolución rechazó abandonar Londres durante la Segunda Guerra Mundial.[152] Si su padre era «Jorge el Bienamado», él fue «Jorge el Leal».

Bajo estas circunstancias, la monarquía aparecía, particularmente en ocasiones grandiosas y ceremoniales, como la personificación del consenso, la estabilidad y la comunidad. De hecho, los grandes rituales reales, la ceremonia del Día del Armisticio y el culto cada vez más difundido de la Navidad (en estos dos últimos acontecimientos la familia real aparecía particularmente como figura central) fueron las tres grandes celebraciones de consenso en que la familia real, las familias individuales y la fami-

147. J. A. Thompson y A, Mejia, Jr., *The Modern British Monarchy* (Nueva York, 1971), p. 38.

148. Longford, *House of Windsor*, p. 63.

149. Thompson y Mejia, *The Modern British Monarchy*, p. 109.

150. Citado en R. Lacey, *Majesty: Elizabeth II and the House of Windsor* (Londres, 1977), p. 109.

151. Para la iconografía de la familia real en el siglo xx, véase R. Strong, «The Royal Image» en Montgomery-Massingberd (ed.), *Burke's Guide to the British Monarchy*, p. 112.

152. Ziegler, *Crown and People*, pp. 76-77.

lia nacional confluían. Durante los años que van de 1914 a 1953, Gran Bretaña experimentó una serie de cambios internos que sobrepasaron en gran medida los del período precedente. Entre 1910 y 1928, Gran Bretaña pasó de ser una nación con uno de los derechos electorales más limitados de Europa al sufragio universal para adultos, con la presencia de lo que se temía como «un proletariado hambriento y destrozado por la guerra, que disponía de una enorme preponderancia en el poder electoral».[153] El partido liberal fue eclipsado por los laboristas como segunda fuerza del estado y, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la retirada de las grandes familias aristocráticas dejó a la corona cada vez más aislada en la sociedad londinense. La Huelga General y la Gran Depresión llevaron el desánimo y el disgusto hasta unos niveles que no tenían precedente, e igual sucedió con las dos guerras mundiales. Por tanto, una monarquía políticamente neutral y personalmente admirable se presentaba, con gran éxito, como «el punto central de la estabilidad en una era desconcertada», y su aspecto más efectivo fue su grandeza ceremonial anacrónica y contenida.[154]

En parte, esto fue facilitado en gran manera por el continuo servilismo de los medios de comunicación, que seguían retransmitiendo las grandes ceremonias de gala de un modo respectuoso y apacible. De hecho, no había otra modo de tratar una institución que mezclaba la neutralidad política con la integridad personal: no había nada que criticar o caricaturizar al estilo de Rowlandson o Gillray. Desde Partridge a Shepherd e Illingworth, las caricaturas reales se limitaron a viñetas que felicitaban a los miembros de la familia real en sus exitosos viajes imperiales, saludando a la familia Windsor o lamentando la muerte de un soberano. De modo significativo, cuando Low intentó publicar una caricatura en 1936 que era crítica con la monarquía con motivo de la abdicación, ningún diario de Londres quiso aceptarla.[155] Los editores y los periodistas, como los caricaturistas, mantuvieron su deferencia, como demuestra el pacto tácito entre los señores de la prensa en la época de la abdicación. Del mismo modo, las fotografías de los diarios, como los noticiarios cinematográficos,

153. Wheeler-Bennett, *King George VI*, p. 160.

154. Longford, *House of Windsor*, p. 91.

155. Walker, *Daily Sketches*, pp. 13, 23, 126-127; Wynn Jones, *Cartoon History of the Monarchy*, pp. 132, 157-164, 174-179. Había, por supuesto, excepciones que tendían a confirmar la regla. En 1937, Tom Driberg, entonces reportero del *Daily Express*, informó de la coronación en un tono hostil a la «reverencia sumisa que se consideraba apropiada en buena parte de la prensa», lo cual provocó «una tormenta de indignación exaltada» entre los lectores. Véase T. Driberg, *Ruling Passions* (Nueva York, 1978), pp. 107-109. La inundación de literatura conmemorativa y biográfica continuó actuando con fuerza durante este período.

se editaban cuidadosamente. Después de la coronación de Jorge VI, se otorgó poderes completos al maestro de ceremonias y al arzobispo de Canterbury para revisar «cualquier cosa que se pudiese considerar inapropiada para el público». Igualmente, en 1948, cuando Harold Nicolson recibió la invitación de escribir la vida pública de Jorge V, se le pidió explícitamente que «omitiese aspectos e incidentes que desacreditasen a la familia real».[156]

Sin embargo, el desarrollo más importante del período fue el advenimiento de la BBC, que tuvo un significado profundo por el hecho de cubrir la doble imagen de la monarquía tan bien construida por Jorge V. Por una parte, las emisiones de Navidad, instituidas en 1932 e inmediatamente adoptadas como «tradicionales», reforzaron la imagen del monarca como figura paterna de su pueblo, hablando a sus súbditos confortablemente acomodados en la privacidad de sus hogares.[157] Jorge V fue tan buen locutor que su segundo hijo se vio obligado a continuar la «tradición». Al mismo tiempo, el primer director general de la BBC, sir John Reith, él mismo un devoto romántico de la pompa y la monarquía, se dio cuenta enseguida de la capacidad del nuevo medio de transmitir un sentido de participación en el ceremonial que no había sido posible hasta entonces.[158] Así, desde la época de la boda del duque de York en 1923, «las ceremonias sonoras» se convirtieron en un rasgo permanente de la programación de la BBC, por el modo como cada gran acontecimiento de gala era retransmitido en directo, con micrófonos especiales colocados de tal manera que el oyente podía escuchar el sonido de las campanas, los caballos, los carruajes y las ovaciones. Realmente, fue este desarrollo técnico el que hizo posible la presentación de ceremonias de gala como los acontecimientos familiares y nacionales, en los cuales cualquiera podía tomar parte. Si los datos del Mass Observation sirven como referencia, hubo éxito: los elevados niveles de audiencia fueron un hecho constante en las retransmisiones desde el exterior de los acontecimientos reales.[159]

La combinación de la novedad de los medios de comunicación y el anacronismo del ceremonial hicieron que el ritual real fuese a la vez reconfortante y popular en una era de cambio. De hecho, el medio de transporte de los monarcas, ya inusual y solemne en el período anterior, se había convertido en algo de cuento de hadas. En la coronación de Jorge VI, por ejemplo,

156. Lacey, *Majesty*, p. 333; Jennings y Madge, *May the Twelfth*, p. 16.
157. Ziegler, *Crown and People*, p. 31; Nicolson, *King George the Fifth*, pp. 670-671.
158. A. Boyle, *Only the Wind Will Listen: Reith of the B.B.C.* (Londres, 1972), pp. 18, 161, 281.
159. J. C. Reith, *Into the Wind* (Londres, 1949), pp. 94, 168-169, 221, 238-241, 279-282; A. Briggs, *The History of Broadcasting in the United Kingdom*, 4 volúmenes (Oxford y Londres, 1961-1979), I, pp. 290-291; II, pp. 11, 81, 100-101, 112-113, 157, 266, 272, 396, 505.

incluso la mayoría de los pares que asisitieron llegaron en automóvil. Henry Channon, cuyo ojo para lo fantástico era infalible, sólo contó tres que fuesen en carruaje.[160] De hecho, en aquel entonces, la sociedad de mediados del siglo XIX que utilizaba los caballos como medio de transporte quedaba tan atrás que los barrenderos que recogieron los excrementos después de la procesión principal recibieron una de las ovaciones más entusiastas del día.[161] En el mundo del aeroplano, del tanque y de la bomba atómica, la grandeza anacrónica de caballos, carruajes, espadas y sombreros con plumas se reforzó aún más. Como un libro sobre los carruajes mostró en 1948, incluso las grandes familias habían dejado de usar los coches de gala; ahora quedaban reducidos a «vehículos puramente ceremoniales, de desfile, como el Coche de Gala Real, con grabados y dorado, el coche del Lord Alcalde de Londres y el coche poco utilizado del presidente de la Cámara de los Comunes». De hecho, con motivo de la coronación de Isabel, ni la casa real poseía suficientes carruajes para acomodar a toda la realeza y los jefes de estado invitados, de modo que hubo que pedir siete carruajes adicionales a una compañía cinematográfica.[162]

La organización avanzada que implicaba tener que conseguir estos siete carruajes adicionales era la prueba de que la tradición de los expertos administrativos iniciada por Esher se mantenía plenamente. El decimoséptimo duque de Norfolk, maestro de ceremonias hereditario, a pesar de que sólo tenía veintinueve años en ocasión de la coronación de Jorge VI, pronto adquirió reputación de puntualidad, de capacidad para organizar espectáculos y de un gusto teatral que rivalizaba con el de Esher. De hecho, en 1969, cuando organizó su última gran ceremonia, la investidura del príncipe de Gales, su experiencia en el ritual real se había desarrollado durante cuarenta años. En la coronación de 1937, se apostó con un colega una libra por cada minuto que la coronación real se adelantase o se retrasase, y sólo perdió cinco.[163] Para esa ceremonia, Norfolk fue ayudado por el arzobispo de Canterbury, Cosmo Gordon Lang, descrito por Hensley Henson como un «actor nato», y por su biógrafo como un despliegue de «atención a los más pequeños detalles de un acontecimiento que requería todo el drama y el ceremonial que, gracias a él, proporcionaban una fuerte impresión de sentimiento religioso». Como Norfolk, el arzobispo pensaba en «el lenguaje del teatro», y fueron estos representantes

160. R. Rhodes James (ed.), *«Chips»: The Diaries of Sir Henry Channon* (Londres, 1967), p. 123.

161. Jennings y Madge, *May the Twelfth*, pp. 112, 120.

162. H. McCansland, *The English Carriage* (Londres, 1948), p. 85; C. Frost, *Coronation: June 2 1953* (Londres, 1978), pp. 57-58.

163. *Ibid.*, p. 39.

de la Iglesia y del estado los que dominaron los tres comités y supervisaron los ocho ensayos previos a la preparación de la coronación.[164] Además, en esta época, como resultado de los esfuerzos del deán Ryle y del sacristán Jocelyn Perkins, la abadía de Westminster se convirtió en un escenario más apropiado para el ceremonial. El coro fue mejorado y se doraron los asientos, se volvieron a colocar campanas en las torres y se reinstauraron las procesiones con pendones y capas pluviales. Realmente, durante los años del deanato de Ryle (1914-1925), tuvieron lugar no menos de ochenta y seis servicios especiales, incluyendo el enterramiento del Soldado Desconocido. El «desarrollo de la majestuosidad y el colorido en los servicios de la abadía» suponía que las demandas adicionales de las grandes ceremonias reales se podían llevar a cabo con una facilidad, una experiencia y una pericia sin precedentes.[165]

Del mismo modo, por lo que respectaba a la música, las innovaciones del período previo se consolidaron y se extendieron. En 1924, cuando murió Parratt, Elgar fue nombrado Maestro de Música del Rey, convirtiéndose en el primer compositor de fama que ocupaba este cargo desde hacía más de un siglo, lo que daba un gran reconocimiento a la importancia de su música en el ritual real.[166] Posteriormente, el puesto ha continuado siendo ocupado por compositores de mérito y los titulares han controlado los arreglos musicales de las ceremonias reales. Cuando Elgar fue nombrado, su pasión creativa se había agotado, y no escribió otra obra importante o popular. Sin embargo, otros músicos asumieron su papel y continuaron con la tradición recientemente establecida de que cada gran aconteimiento real fuese también un festival de música contemporánea británica.[167] Bax, Blist, Holst, Bantock, Walton y Vaughan Williams escribieron música para las coronaciones de Jorge VI e Isabel II. De hecho, las dos marchas de coronación de Walton, «Crown Imperial» (1937) y «Orb and Sceptre» (1953), rivalizaban con las del mismo Elgar, no sólo en su ri-

164. H. Henson, *Retrospect of an Unimportant Life*, 3 volúmenes (Londres, 1942-1950), I, pp. 380-385; J. G. Lockhart, *Cosmo Gordon Lang* (Londres, 1949), pp. 408-423.

165. Perkins, *Westminster Abbey: Its Services and Ornaments*, I, pp. 113-117, 193-194, II, p. 207, III, pp. 180-187; M. H. Fitzgerald, *A Memoir of Herbert E. Ryle* (Londres, 1928), pp. 290-292, 307-310; L. E. Tanner, *Recollections of a Westminster Antiquary* (Londres, 1969), pp. 65-68, 144-152.

166. Desde 1924, los titulares habían sido los siguientes: sir Edward Elgar (1924-1934), sir Walford Davies (1934-1941), sir Arnold Bax (1941-1952), sir Arthur Bliss (1953-1975), Malcom Williamson (1975). Véase Bloom, *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, V, p. 627. Para la obra de un titular en concreto, véase H. C. Coles, *Walford Davies: A Biography* (Londres, 1942), pp. 157-161.

167. Para la música interpretada en las coronaciones de Jorge VI e Isabel II, véase *Musical Times*, LXXVIII (1937), pp. 320, 497; XCIV (1953), pp. 305-306.

queza melódica y en la orquestación vistosa, sino también en el hecho de que se han convertido en piezas de concierto establecidas y regulares.[168]

Estos desarrollos en el contexto nacional del ritual real estaban acompañados por cambios aún mayores en la esfera internacional. En el período previo, aunque la ceremonia británica había mejorado mucho a principios y mediados de la era victoriana, el ritual era paralelo a las pompas solemnes de otras naciones. Sin embargo, en la tercera fase, dejó de ser un ejemplo más de inventiva competidora y se convirtió en un ritual único por falta de contrincantes. Durante el reinado de Jorge V, muchas de las grandes dinastías reales fueron sustituidas por regímenes republicanos. En 1910, el emperador alemán, ocho reyes y cinco príncipes acudieron al funeral de Eduardo VII como representantes de sus naciones respectivas. Sin embargo, durante el siguiente cuarto de siglo, «el mundo presenció la desaparición de cinco emperadores, ocho reyes y dieciocho dinastías menores, uno de los cambios políticos más espetaculares de la historia».[169] De nuevo, a finales de la Segunda Guerra Mundial, las dinastías yugoslava e italiana desaparecieron y el emperador japonés cayó en el descrédito. En este contexto internacional de cambio espectacular, el ritual de la monarquía británica se podía presentar como la única personificación de una tradición continuada, de un modo que no había sido posible anteriormente.

En 1937, por ejemplo, un comentarista de la coronación que se estaba preparando escribió que «una coronación inglesa es un asunto totalmente diferente de las demás ceremonias: de hecho no hay ningún espectáculo de cualquier tipo tan impresionante y que infunda tanto respeto, que sea presenciado por el resto del mundo».[170] En aquel entonces, estas palabras eran, de hecho, ciertas. Sin embargo, sólo veinticinco años antes, ceremonias similares en Moscú, Berlín, Viena y Roma las habrían desmentido. Por sí misma, la supervivencia se había convertido en venerable en una época de cambio, mientras que antes lo mismo había sido novedoso en una era de competición. Percy Schramm, en su *History of the Coronation*, hizo el mismo apunte con mayor lujo retórico:

> En Westminster todo continúa como antes, mientras que Aquisgrán y Rheims están desoladas. Ya no existe un *Imperator Romanorum*. Incluso los Habsburgos y los Hohenzollern se han visto obligados a dejar de lado los tí-

168. I. Holst, *The Music of Gustav Holst*, 2.ª edición (Londres, 1968), pp. 46, 162; C. Scott-Sutherland, *Arnold Bax* (Londres, 1973), pp. 181-182; S. Pakenham, *Ralph Vaughan Williams: A Discovery of his Music* (Londres, 1957), pp. 118, 164-165; F. Howes, *The Music of William Walton*, 2.ª edición (Londres, 1974), pp. 119-121.

169. Nicolson, *King George the Fifth*, p. 154.

170. W. J. Passingham, *A History of the Coronation* (Londres, 1937), p. VII.

> tulos imperiales y la corona, el cetro y los vestidos del viejo tesoro imperial son observados como piezas de museo. En Francia, ni sobrevive esta memoria del pasado ... Si observamos de un modo más sabio a nuestro alrededor, veremos por todas partes viejas tradiciones públicas tiradas a la basura. Apenas hay un país que haya tenido éxito en la adaptación continuada de sus insistuciones medievales de modo que haya evitado la destrucción o la reconstrucción completa. De hecho, uno de los síntomas de nuestra era es que los países, al disfrutar de nuevas energías que se acaban de despertar, crean una forma de estado totalmente nueva y desechan el pasado de modo consciente. En medio de estas escenas de construcción y destrucción, ninguna muestra del pasado como símbolo del presente continúa existiendo excepto la catedral de San Pedro en Roma y el coro de Rey Eduardo en Westminster.[171]

El contraste entre la adaptación y la reconstrucción no sólo era metafórico: lo que era cierto para las constituciones también lo era para las capitales. Mientras que la reconstrucción de Londres había sido completada antes de la Primera Guerra Mundial, las capitales de otras potencias nuevas, o que buscaban su propia afirmación, estaban en continua reconstrucción como nuevas expresiones de grandeza nacional. En Italia, por ejemplo, fue deseo de Mussolini que Roma «apareciese maravillosa ante todos los pueblos del mundo, extensa, ordenada, poderosa, como en la época del emperador Augusto», y el Plan General de 1931 tenía como primer objetivo la creación de una capital monumental espléndida, incluyendo la construcción de la Piazza Venezia y las grandes avenidas monumentales, como la Via dell'Imperio, que llevaban al Coliseo.[172] También en Alemania, los edificios enormes, monumentales y megalomaníacos del Tercer Reich, los frutos de la colaboración entre Hitler y Alberto Speer, materializaban un criterio similar. La Casa de Arte Alemán, la Cancillería de Berlín y los edificios y las superficies para desfilar de Núrenberg, por no mencionar los últimos proyectos y los esquemas que no se llevaron a la práctica para calles y arcos monumentales en Berlín, todo esto reflejaba la creencia permanente de Hitler de que una civilización se juzga por los grandes edificos que deja a su paso.[173]

171. Schramm, *History of the English Coronation*, pp. 104-105.

172. Fried, *Planning the Eternal City*, pp. 31-33; E. R. Tannenbaum, *Fascim in Italy: Society and Culture, 1922-1945* (Londres, 1973), p. 314; S. Kostof, «The Emperor and the Duce: the Planning of *Piazzale Augusto Imperatore* in Rome», en Millon y Nochlin (eds.), *Art and Architecture in the Service of Politics*, pp. 270-325.

173. A. Speer, *Inside the Third Reich* (Nueva York, 1970), capítulos 5, 6, 10, 11; B. M. Lane, *Architecture and Politics in Germany, 1918-1945* (Cambridge, Massachusetts, 1968), pp. 185-195; Barden, *Nuremberg Party Rallies*, capítulo 6.

Este neoclasicismo innovador no quedaba limitado a los poderes fascistas. En Moscú, la construcción de la Plaza Roja como centro ceremonial se puede ver como parte de una expresión similar, como el monumental plan (nunca llevado a la práctica) del Palacio de los Soviets en un estilo formidable, neoclásico.[174] En Washington, la finalización del Lincoln Memorial, la construcción del Monumento a Jefferson y el Arlington Bridge, así como el conjunto de edificios administrativos en Constitution Avenue, mostraban la fuerza de la misma influencia en el otro lado del Atlántico.[175]

Sin embargo, tanto en lo que respecta a edificios como a modificaciones constitucionales, Londres era una vez más la excepción. Mientras que otros países completaban o reconstruían los lugares en los cuales la elite gobernante representaba su pompa, en Londres el escenario continuaba siendo inalterable después de que se inaugurase el conjunto palacio de Buckingham-Admiralty Arch. En el período de entreguerras, sólo se añadió el County Hall a los grandes edificios públicos, y hay que tener en cuenta que había sido empezado en 1914. Incluso el Cenotafio, con todas sus connotaciones simbólicas, era un añadido relativamente insignificante a la herencia cultural londinense. Así, los edificios que habían sido novedosos en 1910 se convirtieron en venerables tan sólo dos décadas después, si los comparamos con el estallido de la construcción en otras capitales. En vez de aceptar el caos con arrogancia, como en la primera fase, de intentar actualizarse y competir, como en la segunda, los londinenses ahora veían a su ciudad como la capital más estable arquitectónicamente, una estabilidad física que reflejaba muy bien la estabilidad en el ámbito político. Como Horal Clunn escribió informando sobre los cambios que habían tenido lugar entre 1897 y 1914:

> Tomando en consideración las enormes mejoras que se han llevado a cabo en el Central London ... podría parecer que el Londres actual probablemente eclipsa a París en magnificencia. Mientras que las opiniones que toman en cuenta los méritos de ambas ciudades varían enormemente, sin lugar a dudas Londres tiene el privilegio indisputable de ser la capital más elegante del mundo.[176]

174. M. F. Parkins, *City Planning in Soviet Russia* (Chicago, 1953), pp. 33-43; A. Kopp, *Town and Revolution: Soviet Architecture and City Planning, 1917-1935* (Londres, 1970), pp. 219-226; J. E. Bowlt, «Russian Sculpture and Lenin's Plan of Monumental Propaganda», en Millon y Nochlin (eds.), *Art and Architecture in the Service of Politics*, pp. 182-193.

175. Reps, *Monumental Washington*, pp. 167, 170-174; Craig, *Federal Presence*, pp. 309-327.

176. H. Clunn, *London Rebuilt, 1897-1927* (Londres, 1927), p. 10.

En la construcción, como en los arreglos constitucionales, la supervivencia se había hecho venerable en una época de cambio, mientras que antes lo mismo había sido novedoso en una época de competición.

Estos contrastes se reflejan de modo preciso en el ceremonial en sí mismo. En Italia, como en Rusia, el nuevo orden político conllevó formas de ritual estridentes, emocionales y tecnológicamente sofisticadas, la antítesis total de las que predominaban en Inglaterra. Particularmente en Alemania, el uso de tanques, aeroplanos y proyectores implicaba un compromiso con la tecnología y una impacencia con el anacronismo que no se adecuaba con los carruajes de gala y las espadas ceremoniales. En vez de alinearse en las calles, como hacían los londinenses, con ovaciones pero siguiendo un orden, un cuarto de millón de alemanes participaba anualmente de los desfiles de Núrenberg, donde escuchaban con «arrebato delirante» el «sentimentalismo desenfrenado» de la oratoria de Hitler. La salmodia semilitúrgica y el intercambio entre el orador y el público, la manera en que las palabras parecían surgir del cuerpo de Hitler, el estado de casi exaltación sexual en el cual quedaba después de sus discursos, todo esto contrastaba fuertemente con la «dignidad inexpugnable» de Jorge V y su reina.[177]

Aunque se ha descubierto que gran parte del ritual (y la construcción) fascista era nostálgica y derivativa, para sus contemporáneos en Inglaterra fue esta estridente e histérica novedad lo que destacaba, comparada con el tradicionalismo más obvio de la monarquía. Como Bronislaw Malinowski explicó en tiempos de la coronación de Jorge VI, los dictadores

> crean con prisas, con todo tipo de trozos y recortes mal arreglados, su propio simbolismo y ritual, sus propias simbologías y sus credos claramente religiosos e incluso mágicos. Uno de ellos se convierte en la encarnación de la divinidad aria, el otro se coloca sin vergüenza los laureles de los antiguos emperadores romanos en su propia cabeza ... La pompa y el ritual, la leyenda y las ceremonias mágicas se representan a su alrededor como una explosión que eclipsa las instituciones largamente honradas e históricamente fundadas de la monarquía tradicional.[178]

Por supuesto, en la medida en que las tradiciones de la monarquía británica estaban relacionadas con el ritual, eran «largamente honradas» e

177. J. P. Stern, *Hitler: The Fuhrer and the People* (Londres, 1975), pp. 39, 82, 85-86, 88-91; sir N. Henderson, *Failure of a Mission: Berlin, 1937-1939* (Londres, 1940), pp. 70-71. Barden, *Nuremberg Party Rallies*, pp. 113-120, 125, 133-134; S. Morley, *«A Talent to Amuse»: A Biography of Noel Coward* (Harmondsworth, 1974), p. 193.

178. B. Malinowski, «A Nation-wide Intelligence Service», en C. Madge y T. Harrison, *First Year's Work, 1937-1938* (Londres, 1938), p. 112.

«históricamente fundadas» en un sentido relativo. Sólo cuando se las comparaba con los recientes rituales rivales se podían describir plausiblemente de este modo. Sin embargo, en el período de entreguerras, fue éste exactamente el punto de vista que se adoptó. En 1936, por ejemplo, el *New Statesment* comparó «el sentido común sensible y paternal de la retransmisión del discurso real en Navidad» con el oficial nazi que «acababa pidiendo al público que se le uniese para ofrecer la ovación de la Navidad nazi al líder: "Heil Hitler"». O, como Kingsley Martin escribió el mismo año de un modo mucho más interesante: «Si lanzamos toda la decoración de la monarquía a la cloaca... Alemania nos ha enseñado que una rata de cloaca la volverá a recoger.»[179]

En estas circunstancias nacionales e internacionales diversas y desorientadoras, el atractivo del imperio y la asociación ceremonial de la corona con él aumentaban, en parte como distracción de los problemas internos y en parte como expresión de la creencia confortable en el hecho de que, en un nuevo mundo competitivo de grandes potencias políticas, Gran Bretaña y su imperio permanecerían en la primera del frente. El tratado de Irlanda, la independencia de Egipto, el final del Raj de la India y el alejamiento de Irlanda y Birmania seguramente implicaban que ya estaban en crisis. Sin embargo, los viajes de éxito extraordinario del príncipe de Gales y del duque de York a las colonias y a la India sólo fortalecían aún más los lazos entre la corona y el imperio, de manera que cada ritual real siguió siendo un acontecimiento imperial a la vez que nacional.[180] En este caso, por ejemplo, la interpretación del profesor Malinowski del «significado» de la coronación de Jorge VI es la siguiente:

> La Coronación fue, entre otras cosas, un despliegue ceremonial a gran escala de la grandeza, el poder y la riqueza de Gran Bretaña. También era la ocasión en que la unidad del Imperio, la fuerza de sus lazos, se representaba públicamente ... Psicológicamente, yo pienso, no había duda de que la Coronación generaba un sentimiento creciente de seguridad, de estabilidad y de permanencia del Imperio Británico.[181]

O, como el mismo Jorge VI dijo de modo más sucinto en la retransmisión de su propia coronación: «Esta mañana he sentido que todo el Imperio se había unido de verdad dentro de las paredes de la abadía de Westmins-

179. *New Statesment*, 25 de enero de 1936; K. Martin, «The Evolution of Popular Monarchy», *Political Quarterly*, VII (1936), pp. 155-156.

180. Wheeler-Bennett, *King George VI*, pp. 199, 215, 254, 302-304, 371-381, F. Donaldson, *Edward VIII* (Londres, 1976), capítulos 6 al 8.

181. Malinowski, «A Nation-Wide Intelligence Service», pp. 114-115.

ter».[182] La coronación de su hija fue vista con la misma perspectiva amplia y extensa. Como Philip Ziegler ha explicado:

> El Imperio se estaba derrumbando, pero la Commonwealth todavía parecía ser una realidad poderosa. Unida por la misma monarquía, crecía en fuerza y cohesión. Gran Bretaña, adhiriéndose todavía a los adornos de una gran potencia, volvería a recuperar su lugar que le correspondía en el mundo.[183]

De hecho, es en este contexto que hay que situar las palabras de Isabel: «Estoy segura de que ésta, mi Coronación, no es un símbolo de un poder y esplendor que ya se han ido, sino una declaración de esperanza para el futuro».[184]

VII

Bajo estas circunstancias, el «significado» del ritual real se desarrolló y extendió aún más. Sin duda, el poder político y el atractivo personal del monarca, la actitud de los medios de comunicación, la condición de Londres y el desarrollo tecnológico, cosas que habían cambiado profundamente durante la década anterior, permanecían inalteradas. Como antes, el monarca era el padre del pueblo y el patriarca del imperio, y el ceremonial real era tan espléndido y exitoso como en los días de Esher. Aunque, paradójicamente, son estos elementos reales de *continuidad* los que disimulan y explican los *cambios* de «significado». El hecho de la continuidad, en una época de descontento y de revolución interna, proporcionaba al ritual real en Inglaterra los atributos de unicidad, tradición y permanencia que, en el período anterior, habían faltado en gran medida. No era a pesar de la continuidad en el estilo y las circunstancias, sino a causa suya, que el «significado» del ritual real cambió una vez más.

Además, la impresión de continuidad y estabilidad fue aún más reforzada por la innovación, a medida que se inventaban nuevos ceremoniales. Una serie de novedades se centraba en la reina consorte. Durante el período que va de 1870 a 1910, no murió ninguna esposa de ningún monarca: Alberto precedió a Victoria y Alejandra vivió más que Eduardo. En esta tercera fase, sin embargo, los papeles de la reina consorte y la reina viuda cobraron importancia, y esto se reflejó en el ritual real. Cuando mu-

182. The Times, *Crown and Empire* (Londres, 1937), p. 184.
183. Ziegler, *Crown and People*, p. 97.
184. Frost, *Coronation*, p. 136.

rió en 1925, se ofreció a la reina Alejandra un funeral que debía más al de su difunto marido que al del príncipe Alberto.[185] De nuevo, hubo una capilla ardiente (esta vez en la abadía de Westminster), seguida por una procesión por las calles de Londres y el enterramiento privado en Windsor. En el caso de la reina María en 1953, la ceremonia se parecía aún de modo más cercano a la de los mismos monarcas, porque la capilla ardiente fue expuesta en Westminster Hall. También fue una novedad que, para dar la mayor prueba de solidaridad familiar, la reina María asistiera a la coronación de su hijo como Jorge VI, otra novedad que sería imitada por la reina Isabel, la reina madre, en 1953.[186]

Los dos funerales públicos de reinas viudas no fueron los únicos acontecimientos reales inventados en este período. A causa de la edad de Victoria y Eduardo, hubo pocas bodas de los hijos de los monarcas durante el segundo período, siendo la última en 1885, cuando la princesa Beatriz se casó con el príncipe Luis de Battenberg. Sin embargo, con dos reyes relativamente jóvenes en el trono entre 1910 y 1953, se reforzó el potencial ceremonial de los ritos de transición durante la etapa joven del ciclo familiar. En 1922, la princesa María se casó con el vizconde Lascelles y Jorge V aprovechó la ocasión para llevar las bodas reales de la privacidad de Windsor o la Capilla Real a las calles de Londres, al celebrar la ceremonia en la abadía de Westminster, precedida por una procesión.[187] Como el duque de York explicó, el resultado fue un gran éxito público: «Ya no se trata de la boda de María, sino (así lo escriben los diarios) de la boda de la abadía, de la boda real, de la boda nacional o de la boda del pueblo».[188] Esto fue seguido en 1823 por la boda del duque de York, la primera vez que un príncipe de la casa real se casaba en la abadía de Westminster desde hacía quinientos años. En 1934, el duque de Kent también se casó allí y en 1947 la princesa Isabel. Sin embargo, de modo significativo, la boda del duque de Gloucester, que tuvo lugar en 1935, se celebró en la relativa reclusión de la Capilla Real del palacio de Buckingham, por miedo a que, en año de aniversario, hubiese demasiadas ceremonias reales y que su valor de escasez se erosionase.[189]

La novedad de las bodas en Westminster de los hijos de la familia real y los funerales de gala para las reinas viudas fue superado por el Aniversario de Plata de Jorge V, para el cual, de nuevo, no había pre-

185. Battiscombe, *Queen Alexandra*, p. 302; Tanner, *Recollections of a Westminster Antiquary*, p. 67.

186. Lacey, *Majesty*, p. 116.

187. *Ibid.*, pp. 76-78; Nicolson, *King George the Fifth*, p. 92.

188. J. Pope-Hennessy, *Queen Mary, 1867-1953* (Londres, 1959), pp. 519-520.

189. Lacey, *Majesty*, p. 78; Wheeler-Bennet, *King George VI*, p. 151.

cedentes, ya que el quincuagésimo aniversario de la ascensión al trono de la reina Victoria había coincidido con la muerte del príncipe Alberto y la reclusión de la reina. Una vez más, la innovación fue un gran éxito, despertando por doquier sentimientos de entusiasmo y apoyo. Según la opinión de lord Salisbury, el acontecimiento representó «un testimonio sorprendente de la estabilidad y solidaridad profundas de este país y del imperio bajo la autoridad de Su Majestad».[190] Ramsay Macdonald, que describió el oficio litúrgico del día del aniversario como «encendido de emoción», incluso quedó más conmovido con motivo de una recepción de los primeros ministros de las colonias: «Aquí el Imperio era una gran familia, la celebración de una reunión familiar, el rey como cabeza paterna. Todos nos fuimos con el sentimiento de que habíamos participado en algo muy parecido a la Santa Comunión».[191] La idea de la monarquía como religión laica no se podía articular de modo más explícito. Pero la valoración más extensa y, según parece, realista del sentimiento popular que el aniversario evocó se resumen en la biografía de Harold Nicolson:

> Había orgullo en primer lugar, orgullo por el hecho de que, mientras los otros tronos habían sido derrocados, nuestra monarquía, intacta en su dignidad, había sobrevivido más de mil años. Reverencia en el pensamiento de que en la Corona teníamos un símbolo de patriotismo, un foco de harmonía, un emblema de continuidad en un mundo que se estaba disolviendo rápidamente. La satisfacción en el hecho de que el soberano estaba por encima de las hostilidades sociales, las ambiciones políticas, los intereses sectoriales. La comodidad en la observación de que había un patriarca fuerte y benevolente, que personificaba los niveles más altos de la raza. Gratitud para un hombre que por su probidad se ha ganado el aprecio del mundo entero. El rey Jorge representaba y ensalzaba las virtudes domésticas y públicas que los británicos habían considerado específicamente suyas. En él veían reflejados y magnificados lo que acariciaban como sus propios ideales individuales: fe, deber, honestidad, coraje, sentido común, tolerancia, decencia y veracidad.[192]

Si estos sentimientos, expresados en esta ocasión, deben ser vistos como evidencia del éxito de una movilización de prejuicios o como un florecimiento genuino de la opinión colectiva, o si, en cambio, hay que verlos como una combinación de ambas cosas, seguirá siendo sin duda

190. Longford, *House of Windsor*, p. 94.
191. D. Marquand, *Ramsay Macdonald* (Londres, 1977), p. 774.
192. Nicolson, *King George the Fifth*, pp. 671-672.

una cuestión que debatir. Pero no se puede negar que estos sentimientos existían.

El resto de las solemnidades de este período eran del tipo que ya se había establecido en la anterior fase de evolución. El funeral de Jorge V fue un acto de agradecimiento al rey que había sobrevivido a la guerra y había mantenido la paz.[193] La coronación de Jorge VI fue una reafirmación imperial extravagante de la estabilidad de la monarquía después de la interrupción que supuso la abdicación. De nuevo, su funeral fue una expresión nueva del aprecio nacional por un hombre que no había querido ser rey, pero que había triunfado sobre la guerra y el tartamudeo. Los archivos de la Mass Observation registran muestran generalizadas de pena, de conmoción y de pésame hasta el punto de que parece posible que la famosa retransmisión radiofónica de Richard Dimbleby describiendo la capilla ardiente en Westminster Hall encarnase los sentimientos de la mayoría del público:

> El roble de Sandrigham, escondido bajo los pliegues dorados y ricos del Estandarte. El temblor suave de los cirios acaricia gentilmente las gemas de la corona imperial, especialmente el rubí que Enrique llevó en Agincourt. Iluminan la púrpura oscura y aterciopelada del cojín y las flores frescas y blancas de la única corona que hay sobre la bandera. ¡Cómo conmueve esta simplicidad! ¡Cuán reales son las lágrimas de los que pasan y la ven, y vuelven a salir, tal y como lo están haciendo en este momento en una corriente continua, hacia la noche fría y oscura y hacia la pequeña intimidad de sus pensamientos... Nunca un rey dormido yacía más seguro, más bien custodiado que éste, con un candelabro de oro para calentar su lugar de reposo y los pasos apagados de sus súbditos para hacerle compañía... ¡Cuán auténtica es, en esta noche, para Jorge el Leal, aquella sencilla frase que un hombre desconocido dijo de su amado padre: «El ocaso de su muerte ha oscurecido el cielo de todo el mundo»![194]

El contraste entre esta retransmisión orgullosa, leal, reverencial y popular y el salvaje editorial de *The Times* con motivo de la muerte de Jorge IV muestra hasta qué punto la actitud popular respecto a la ceremonia real y los acontecimientos reales había cambiado,

La última gran ceremonia en esta secuencia, que combinaba con éxi-

193. El resumen más completo sobre este asunto se puede encontrar en The Times, *Hail and Farewell: The Passing of King George the Fifth* (Londres, 1936).

194. Dimbleby, *Richard Dimbleby*, pp. 227-229; L. Miall (ed.), *Richard Dimbleby: Broadcaster* (Londres, 1966), pp. 75-76. Para la reacción popular con motivo de la muerte del rey, véase Ziegler, *Crown and People*, pp. 84-96.

to monarquía e imperio, acentuando la estabilidad en una época de cambio y celebrando la continuidad de Gran Bretaña como gran potencia, fue la coronación de Isabel II en 1953. De hecho, fue tratada aún como un acontecimiento *imperial*, con el vestido de la reina bordado con los emblemas de los dominios, con regimientos de la Commonwealth y tropas marchando en procesión, con los primeros ministros de los dominios e India en Westminster y una representación de jefes de estado de diferentes protectorados coloniales exóticos.[195] En esta época, parecía como si las amenazas y los peligros de la guerra y del período de austeridad se hubiesen resuelto triunfalmente: el imperio estaba todavía intacto, el problema de la independencia de la India y el republicanismo en el seno de la Commonwealth se habían resuelto triunfalmente, Churchill había vuelto al número 10 de Downing Street, Gran Bretaña había asegurado su lugar como gran potencia, se acercaba una nueva era isabelina. Todo esto no estaba implícito, pero se articuló de modo consciente con motivo de la coronación. De acuerdo con el *Delhi Express*,

> la segunda era isabelina empieza con una nota de bienestar espiritual que Gran Bretaña nunca había experimentado. En ningún período de la historia británica se ha disfrutado del prestigio moral que la Commonwealth, incluyendo Gran Bretaña, infunde actualmente.

En este contexto de excesiva euforia, no sorprende mucho que el arzobispo de Canterbury sintiese que Gran Bretaña se acercaba al Reino del Cielo el Día de la Coronación o que la misma Isabel hiciese su declaración solemne de fe en el futuro.[196]

El atractivo de esta secuencia de ceremonias se puede calibrar bien por medio del alto nivel de la explotación comercial y conmemorativa. Una vez más, los fabricantes estaban tan ansiosos por obtener beneficios con la coronación de 1937 que se impuso una tasa de importación del cien por cien a todos los *souvenirs* extranjeros importados. En 1953, la Birmingham Corporation ofreció a los niños del país que eligiesen entre una Biblia, *Elizabeth Our Queen* de Richard Dimbleby, una cuchara y un tenedor, dos tazas conmemorativas, un pote de chocolate, un juego de portaminas, un cuchillo de bolsillo o un plato con el retrato de la reina.[197] Se

195. Morris, *Farewell the Trumpets*, p. 498.

196. Briggs, *History of Broadcasting*, IV, p. 470; Martin, *Crown and the Establishment*, p. 15. Los mejores resúmenes de todos estos grandes ceremoniales reales, desde el Silver Jubilee de Jorge V hasta la coronación de su nieta, son los de sir Henry Channon. Véase Rhodes James, «*Chips*», pp. 32-33, 54-57, 123-126, 464-465, 472-474, 275-277.

197. Rodgers, *Commemorative Souvenirs*, pp. 38-43.

volvieron a producir medallas conmemorativas al estilo del distintivo militar y otras medallas para coleccionistas.[198] Sin embargo, las cifras de producción eran menores, sobre todo porque estaban apareciendo dos nuevos modos de conmemoración. El primero consistía en plantar árboles por todo el imperio, una innovación particularmente notable en las coronaciones de Jorge VI e Isabel II.[199] El segundo, que data de la época del Silver Jubilee de Jorge V, fue la edición por la oficina de correos de sellos conmemorativos con diseños especiales. Anteriormente, la edición de sellos conmemorativos se había limitado a las fechas imperiales, y en Inglaterra únicamente algunas celebraciones seculares, como la Empire Exhibition de Wembley, habían suscitado interés. Pero desde 1935, cada aniversario real, coronación, boda importante y aniversario de boda (pero no, de modo significativo, nacimientos o funerales) había sido objeto de una edición especial.[200] Una vez más, era una innovación, pero dentro de los moldes «tradicionales».

VIII

Por definición, el período posterior a la coronación de 1953 es demasiado reciente como para poder ofrecer un análisis histórico detallado o satisfactorio. Lo que parece claro es que el «significado» del ritual real ha entrado en una nueva fase, en la cual muchos de los supuestos del perío-

198. Véase tabla 2. Las medallas oficiales fueron otra vez fabricadas por el Royal Mint para el aniversario de Jorge V y la coronación de Jorge VI, del modo acostumbrado desde 1887. Pero en 1953 no hubo una Medalla Oficial de la Coronación Oficial del Royal Mint, sólo una Corona. El comentario de Edmundson es muy explicativo: «Los coleccionistas arguyeron que no producir esta medallas supondría una seria interrupción de la tradición, pero se hizo notar que, en tiempos modernos, la "tradición" sólo había existido desde la coronación de Eduardo VII». Edmundson, *Collecting Modern Commemorative Medals*, pp. 65-66.

199. Por ejemplo, Coronation Planting Comittee, *The Royal Record of Tree Planting, the Provision of Open Spaces, Recreation Graounds and Other Schemes Undertaken in the British Empire and Elsewhere, Especially in the United States of America, in Honour of the Coronation of His Majesty King George VI* (Cambridge, 1939).

200. L. N. y M. Williams, *Commemorative Postage Stamps of Great Britain, 1890-1966* (Londres, 1967), pp. 9, 25-40; T. Todd, *A History of British Postage Stamps, 1660-1940* (Londres, 1941), pp. 211, 214, 215, 217; H. D. S. Haverbeck, *The Commemorative Stamps of the British Commonwealth* (Londres, 1955), pp 89-94. Véase también tabla 5. Es notable que Gran Bretaña adoptó lentamente los sellos conmemorativos en comparación con Europa y el imperio. En la mayoría de los países europeos, los sellos especiales se habían editado para los aniversarios y aniversarios en el período que va de 1890 a 1914, y en el imperio, Newfoundland había impreso sellos especiales para conmemorar la coronación de Jorge V. Véase Hobsbawm, «Inventing Traditions», p. 19.

do anterior han dejado de ser válidos, aunque no está del todo claro como hay que describirlo. Sin embargo, en interés de un planteamiento global, aquí hay algunas observaciones coherentes con el análisis empleado. Para empezar, hay que decir que el poder político del monarca continúa siendo limitado o, como mínimo, se ejercita de un modo tan discreto que no parece suponer un problema. En una encuesta recinte, el 86 por ciento de los encuestados pensaba que la reina «era una figura simbólica que firma leyes y hace lo que el gobierno quiere que haga».[201] Al mismo tiempo, la reina ha continuado las tradiciones de «conciencia y sumisión extremas» que han caracterizado la monarquía británica desde el reinado de su abuelo y continúa siendo leal a la síntesis de Jorge V de honradez privada y grandeza pública. Por encima de todo, en un período en que extensas zonas de Londres han sido reconstruidas, el hombre ha ido a la Luna y el Concorde ha puesto a Nueva York al alcance del viaje diario, el encanto romántico de la ceremonía anacrónica se ha vuelto más atractivo. Como sir Charles Petrie explica, «el mundo se ha mecanizado de tal modo que sus habitantes se aferran a cualquier oportunidad que se presente de escapar de la monotonía», y la monarquía, cuya «pompa y ceremonial» aporta «encanto, misterio y excitación» a las vidas de millones de personas, está especialmente bien equipada para llevar a cabo esta función.[202] Si, por ejemplo, la reina hubiese viajado a la Catedral de St. Paul en limusina para el Oficio de Acción de Gracias del Aniversario, se hubiese perdido gran parte del esplendor del acontecimiento.

De mayor significado ha sido el modo en el cual la ceremonia real se ha convertido en un antídoto o una legitimación del cambio social a nivel nacional, de una manera que recuerda bastante al período anterior. Como demuestra la perspectiva a largo plazo, el efecto de la Segunda Guerra Mundial fue en gran medida mayor que el de la Primera en el ámbito social y económico. La aristocracia se ha desvanecido como parte del gobierno. Se ha producido una crisis respecto a la conformidad pública con la ética cristiana. Los problemas de raza, color, violencia, crimen y drogas han proliferado. La opinión y la legislación han cambiado notablemente en cuestiones como la pena de muerte, el aborto, el sexo antes del matrimonio y la homosexualidad. La riqueza y los ingresos se han redistribuido, no de modo drástico, pero ciertamente más que en cualquier otro momento de este siglo. Así, en una «sociedad igualitaria, sexualmente permisiva y multiracial», la monarquía continúa representando de forma fiel el papel público y ceremonial que identificaba Harold Nicolson en su

201. Rose and Kavanagh, «The Monarchy in Contemporary British Culture», p. 551.
202. Sir Charles Petrie, *The Modern British Monarchy* (Londres, 1957), p. 215; Harris, *Long to Reign Over Us?*, pp. 27, 55.

descripción del Silver Jubilee de Jorge V: «Una garantía de estabilidad, seguridad, continuidad: la preservación de los valores tradicionales».[203] O como se desprende de una encuesta pública reciente:

> Su existencia significa seguridad, estabilidad y prestigio nacional continuo: promete sanción religiosa y liderazgo moral, es un foco de identificación «por encima de los partidos», significa alegría, excitación y la satisfacción de la pompa ceremonial; es un símbolo importante, quizá cada vez más importante, de prestigio nacional.[204]

Como sugieren estas palabras concluyentes, el papel del ritual real ha adquirido también un nuevo significado en un contexto internacional, a medida que la posición mundial de Gran Bretaña ha declinado profundamente. La esperanza ingenua y eufórica de la coronación, es decir, que se acercaba una nueva era isabelina, ha demostrado ser falsa. De hecho, para los observadores perspicaces de la ceremonia, las cosas no estaban tan claras. Un comentarista estadounidense, que no se dejaba llevar por la alegría del momento, sugirió que «los británicos representaban este espectáculo para dar un estímulo psicológico a un imperio tambaleante».[205] De modo significativo, el título de Isabel era mucho menos imperial que el de sus predecesores. No era ni emperatriz de la India, ni gobernante de «los dominios británicos en ultramar», sino «jefe de la Commonwealth».[206] Desde entonces, el deslizamiento hacia la impotencia sólo se ha acelerado, con la desintegración del imperio colonial, la desaparición de los últimos hombres de estado imperiales como Smuts y Menzies, el fiasco de Suez, los problemas en Biafra y en Irlanda del norte, las repetidas crisis económicas y la entrada de Gran Bretaña en el Mercado Común. De hecho, el funeral de estado de sir Winston Churchill en 1965, justo a medio camino entre la coronación de la reina Isabel y el Silver Jubilee, no fue sólo el último rito en honor a un gran hombre, sino que en esta época se reconoció también de modo consciente como el réquiem dedicado a Gran Bretaña como gran potencia.[207]

De este modo, «mientras que el poder de Gran Bretaña se desvanecía..., el orgullo por la familia real crecía como algo que era únicamente

203. Lacey, *Majesty*, p. 245; Ziegler, *Crown and People*, p. 198; A. Duncan, *The Reality of Monarchy* (Londres, 1970), p. 95.
204. Harris, *Long to Reign Over Us?*, p. 137.
205. Briggs, *Sound and Vision*, p. 471.
206. Longford, *House of Windsor*, p. 196; Morris, *Farewell the Trumpets*, pp. 498-499.
207. *Ibid.*, pp. 547-557; Dimbleby, *Richard Dimbleby*, pp. 370-375; B. Levin, *The Pendulum Years: Britain in the Sixties* (Londres, 1972), pp. 399-407; R. Crossman, *The Diaries of a Cabinet Minister*, 3 volúmenes (Londres, 1975-1977), I, pp. 141-143, 145.

nuestro y que ningún otro país podía alcanzar».[208] De igual manera que en períodos anteriores de cambio internacional el ritual de la monarquía fue muy importante a la hora de legitimar la novedad del imperio formal y de dar una impresión de estabilidad en una época de desequilibrio internacional, en el mundo de la posguerra ha proporcionado un paliativo confortable a la pérdida del estatus de potencia mundial. Cuando observamos un gran acontecimiento real, impecablemente planeado, ejecutado sin errores y con un comentario acentuando (aunque erróneamente) la continuidad histórica con los antiguos tiempos de la grandeza británica, se hace casi posible creer que no se han desvanecido del todo. Como Richard Dimbleby observó de modo condescendiente en ocasión de la coronación, los estadounidnses podían ser «una raza de gran vitalidad», pero «les falta tanto la tradición» que «tendrán que esperar mil años antes de que puedan mostrar al mundo algo que sea tan significativo o tan encantador».[209] Desde 1953, esta actitud se ha difundido, a medida que la evidencia del declive se ha hecho inevitable. En palabras de D. C. Cooper, «mientras que el pueblo pueda ver la mano enguantada saludando desde la ventana del carruaje dorado, estará seguro de que todo va bien en la nación, sea cual sea su estado real». La «tendencia a ensalzar la realeza mientras el prestigio nacional está en declive», a acentuar como nunca se había hecho antes la grandeza y la unicidad de su ceremonial en concreto, se ha hecho especialmente notable en la Gran Bretaña de la posguerra.[210]

En este sentido, esta tendencia se ha visto favorecida por el impacto de la televisión, que ha hecho las ceremonias reales accesibles de un modo vívido e inmediato que la radio o los noticiarios cinematográficos no podían alcanzar. En este punto, como en otros, la coronación de la reina Isabel fue un puente entre una era antigua y una nueva fase de desarrollo. Mientras que el tono de la retransmisión de Richard Dimbleby la situaba en un mundo que tenía más en común con el de 1935 (o incluso 1897) que con el de 1977, el hecho de que fuese una retransmisión televisiva y que más gente *viese* la ceremonia en la televisión que la que la *escuchó* en la radio pone de manifiesto que un nuevo modo de informar sobre las grandes ceremonias de gala se había perfeccionado.[211] Claramente como resultado de la televisión, Isabel fue, de hecho, el «primer soberano británi-

208. Ziegler, *Crown and People*, p. 84.
209. Miall, *Richard Dimbleby*, p. 83.
210. D. C. Cooper, «Looking Back in Anger», en V. Bogdanor y R. Skidelsky (eds.), *The Age of Affluence, 1951-64* (Londres, 1970), p. 260; Harris, *Long to Reign Over Us?*, pp. 18, 52.
211. Briggs, *Sound and Vision*, pp. 457-473, Dimbleby, *Richard Dimbleby*, pp. 223-239.

co verdaderamente coronado como lo requiere la rúbrica "a la vista del pueblo"». Así se explica el comentario de Shils y Young, que consideraron todo el acontecimiento como un «acto de comunión nacional».[212] Nunca antes había sido posible para toda la población ver el ceremonial tal y como sucedía, con lo cual se obtenía un sentimiento sin precedentes de participación activa.

Sin embargo, como la prensa o la radio, la televisión como medio contenía un mensaje. De modo significativo, mientras que la televisión ha mostrado a los políticos sin presentarlos de manera especialmente positiva, de modo que el estilo grandilocuente del Parlamento y del gobierno ya no impresionan, ha continuado adoptando la misma actitud reverencial hacia la monarquía que tuvo la radio de los días de Reith. Por una parte, programas como la película «Royal Family» han perpetuado con éxito la imagen de la reina y su familia como miembros de la clase media en aspectos esenciales.[213] Por otra, la cobertura de los grandes ceremoniales ha reforzado la imagen de grandeza y de esplendor de cuento de hadas que Reith y la BBC habían ayudado tanto a promover. Especialmente significativas son las retransmisiones de Richard Dimbleby, quien cubrió todos los acontecimientos importantes para la BBC entre la coronación hasta que murió en 1965. Sus comentarios elocuentes y emotivos, imbuidos de una devoción profunda hacia la monarquía y una empatía romántica con la historia y la tradición, describían el ritual real en los términos más serviles y obsequiosos. Al explicar el ceremonial y expresar un sentido de la historia de la manera en que él lo hacía, las retransmisiones de Dimbleby fueron de gran importancia al presentar el ritual de la monarquía como un festival de libertad y de celebración de la continuidad en una época de desorientaciones y problemas. Como su biógrafo apunta, en la década de 1950 y a principios de los sesenta, Richard Dimbleby «hizo más que ningún otro por asegurar la posición del monarca entre las preferencias del pueblo británico».[214]

Por eso, a pesar de las primeras dudas sobre la emisión en directo de la coronación, ésta fue tan exitosa que todas las ceremonias reales posteriores se han convertido en espectáculos televisivos de primera línea. De hecho, este factor se ha consolidado tan ampliamente, que incluso ha influido en la naturaleza de los mismos rituales. En la investidura del príncipe de Gales en Carnarvon, por ejemplo, el palio situado encima del estrado se hizo deliberadamente transparente para que las cámaras de

212. Lacey, *Majesty*, p. 208; Shils and Young, «The Meaning of the Coronation», p. 80.

213. Ziegler, *Crown and People*, pp. 131-137.

214. Miall, *Richard Dimbleby*, pp. 145-146, 157, 161, 167; Dimbleby, *Richard Dimbleby*, pp. 225-252, 326-330.

televisión pudiesen filmar lo que sucedía.[215] Respecto a las ceremonias en sí mismas, tenían más en común con las monarquías de Jorge V y Jorge VI que con las de la reina Victoria y Eduardo VII, y han sido ritos de paso de una familia relativamente joven, más que los aniversarios, los funerales y las coronaciones de monarcas venerables. Las bodas de la princesa Margarita (1960), el duque de Kent (1961), la princesa Alejandra (1963) y la princesa Ana (1973), la investidura del príncipe de Gales (1969) y el Silver Jubilee de la reina (1977), así como la apertura oficial del Parlamento desde 1958 se han convertido en ensayos de ritual televisivo.

Es en este «tradicional» pero evolucionado contexto donde hay que situar el Silver Jubilee de 1977. En el nivel de la reacción pública, esta ocasión se puede considerar como una tradición que se remonta hasta el Silver Jubilee de Jorge V y las más venerables celebraciones de la reina Victoria: una pieza popular de pompa bien planeada que el público disfrutó. En otro nivel, sin embargo, la pompa y las ceremonias grandiosas e incomparables del acontecimiento se consideraron un tónico perfecto para el amor propio británico que estaba en crisis:

> Todos compartíamos una rica escena de la historia ... Alguien ha dicho que Gran Bretaña ha perdido muchas cosas, pero todavía podemos dar una buena lección al mundo cuando se trata de ceremonias. La pompa de ayer fue un ejemplo soberbio ... Demuestra que hay buenas razones para hacer las cosas a la antigua.[216]

Pero, al mismo tiempo, los expertos reconocen también que la decreciente escala del ceremonial sitúa el acontecimiento de forma clara en una era nueva, postimperial:

> Sólo unos pocos miembros de la familia real acompañaron a la reina en su camino hacia St. Paul; sólo había unas cuantas tropas de ultramar para suplir el contingente británico, que era modesto, por cierto; ningún potentado extranjero confería un encanto exótico al acto.[217]

En aspectos diferentes, por tanto, el ceremonial del aniversario fue una expresión de crisis nacional e imperial, un intento de persuadir, por medio de la pompa y la ceremonia, de que no se había producido ninguna decadencia o de que, si así había sido, no importaba.

215. Para un resumen de la cobertura televisiva del ceremonial real, véase R. Baker, «Royal Occasions» en Mary Wilson *et al.*, *The Queen: A Penguin Special* (Harmondsworth, 1977), pp. 105-127.

216. *Daily Mirror*, 8 de junio de 1977.

217. Ziegler, *Crown and People*, p. 176.

IX

Esta explicación del desarrollo de ritual real que se ha esbozado aquí sorprendería a los expertos del siglo XIX y del siglo XX que se han citado en este artículo. El ceremonial que tan mal se representaba se ha convertido ahora en un espectáculo tan bien escenificado que los británicos han sido capaces de convencerse (a pesar de que la evidencia histórica en sentido contrario es mucha) de que tienen una gran capacidad en la organización del ritual porque siempre ha sido así. Aunque la alfabetización y la educación se hayan incrementado, el gusto del público inglés por la pompa y el espectáculo reales ha aumentado. Las viejas ceremonias han sido adaptadas y se han inventado nuevos rituales, cuyo efecto combinado ha sido, paradójicamente, dar una impresión de estabilidad en períodos de cambio nacional, y de continuidad y de comodidad en los tiempos de tensión internacional y crisis. Aunque en algún sentido la monarquía británica puede legitimar el statu quo, el hecho es que durante los últimos doscientos años más o menos, el statu quo ha cambiado profundamente y la imagen pública y ceremonial de la monarquía se ha transformado del mismo modo. Si, como parece posible, la próxima coronación tiene lugar sin una casa de los lores, una Commonwealth o una Iglesia oficial, el papel del ceremonial como creador de una imagen reconfortante de estabilidad, tradición y continuidad se reforzará. El diálogo dinámico entre el ritual y la sociedad, entre el texto y el contexto, continuará.

Al mismo tiempo, la imagen de evolución, desarrollo y cambio que ha sido presentada aquí puede sorprender a aquellos analistas y periodistas que, en cada gran ceremonia real, hablan fácilmente de una «tradición milenaria». Por supuesto, es cierto que la monarquía y algunas de sus ceremonias son, genuinamente, tan antiguas. Tampoco se puede negar que en Inglaterra, igual que en Europa, hubo un período anterior, durante los siglos XVI y XVII, en el cual abundaban las ceremonias reales ricas y espléndidas. Pero, como ha dicho el profesor Hobsbawm, la continuidad que las tradiciones inventadas de finales del siglo XIX buscan establecer con esta primera fase es en gran parte ilusoria.[218] De hecho, aunque los materiales con los que se han forjado pueden ser a veces auténticamente venerables, su «significado» se relacionaba específicamente con las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales de la época.

En Gran Bretaña, como en Europa en general, parece haber habido dos grandes fases de florecimiento ceremonial real. El primero se produjo en los siglos XVI y XVII y se centraba en el absolutismo en el contexto de

218. Hobsbawm, «Inventing Traditions», pp. 1, 11.

una sociedad preindustrial. Hacia principios del siglo XIX, después de un último suspiro con Napoleón, esta fase de desarrollo ya había pasado y fue sucedida por un segundo período de esplendor ceremonial inventado que empezó en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XIX y duró hasta 1914. En Austria, Rusia y Alemania, se centró una vez más en el poder real, aunque estaba ya en declive. Pero en Inglaterra, se basaba en la debilidad real, y en Francia y en Estados Unidos, quizá con menos éxito, en la lealtad republicana. Además, esta segunda fase de florecimiento ritualista tuvo lugar en sociedades cuyas estructuras económicas y sociales diferían profundamente de aquellas que habían existido en el anterior período de inventiva ceremonial, con el resultado de que los motivos de aquellos que promovían e inventaban estas «tradiciones» nuevas y la manera en que los contemporáneos las interpretaban y entendían habían cambiado también profundamente.

Es entonces, en este segundo período de inventiva internacional, competitiva y ceremonial, cuando se pueden situar más inmediatamente los *orígenes* de aquellos rituales grandiosos y espléndidos que los comentaristas ingleses asumen como milenarios. Pero al mismo tiempo, el elemento más importante de la supervivencia de estas «tradiciones» hasta la actualidad se basa en la continuidad única preservada en los rituales anteriores y posteriores a la Primera Guerra Mundial. En Austria, Alemania y Rusia, los rituales inventados en el período que va de la década de 1870 hasta la Primera Guerra Mundial fueron barridos entre 1917 y 1919 junto con las monarquías cuya imagen tenían que ensalzar. Por esto, las nuevas elites gobernantes que las sustituyeron en el período de entreguerras se vieron obligadas a empezar de nuevo. En Gran Bretaña, en cambio, la monarquía y las «tradiciones inventadas» que la acompañaban sobrevivieron. Así, el alcance de la innovación en la imagen ceremonial de la monarquía británica que tuvo lugar en el período de entreguerras se produjo dentro, y no fuera, de la fórmula que se había desplegado durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial.

Por fuerza, ésta es una explicación limitada de un tema amplio y complejo, e incluso en un capítulo de esta longitud ha sido imposible dar cuenta de todas las cuestiones y ramificaciones con el detalle que merecen. Todo lo que se ha intentado aquí ha sido dar una explicación de la naturaleza, la ejecución y el contexto cambiantes del ritual real, con la esperanza de que se esclarezca cómo ceremonias similares han significado cosas diferentes para gente diferente en diferentes períodos de tiempo. Por supuesto, es más fácil explicar (y sin duda demasiado toscamente) las fases de la evolución que la dinámica del cambio. Pero, al menos, esta aproximación parece sacar más provecho de la evidencia, en cuanto a significado, que el enfoque de los antropólogos que analizan el ritual

indépendant de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte, o de aquellos sociólogos que ven el contexto como estático e invariable. Y si, en este ensayo de descripción «densa», el texto de la ceremonia ha desaparecido en algún momento dentro del contexto de la circunstancia, esto sólo sirve para demostrar cúan «densa» necesita ser la explicación. De hecho, si las formas culturales han de ser tratadas como textos, como obras imaginativas construidas a partir de materiales sociales, entonces hay que dirigir la atención a la investigación de estos materiales sociales y de la gente que, consciente o inconscientemente, lleva a cabo esta constucción, más que a un análisis intrincado y descontextualizado de los textos en sí.[219] Usando el ejemplo del ceremonial real británico durante los últimos doscientos años, este ensayo es una tentativa en esta dirección.

APÉNDICE: TABLAS ESTADÍSTICAS

TABLA I. GASTOS EN LAS CORONACIONES

Coronación	*Coste (Libras esterlinas)*
Jorge IV, 1821	238.238
Guillermo IV, 1831	42.298
Victoria, 1838	69.421
Eduardo VII, 1902	193.000
Jorge V, 1911	185.000
Jorge VI, 1937	454.000
Isabel II, 1953	912.000

Fuente: H. Jennings y C. Madge, *May the Twelfth* (Londres, 1937), pp. 4-5; C. Frost, *Coronation, June 2 1953* (Londres, 1978), p. 24.
Nota: En el caso de la coronación de la reina Isabel, los presupuestos del Parlamento para 1952-1953 ascendieron a 1.560.000 libras, pero 648.000 se recuperaron con la venta de los asientos.

219. Geertz, *Interpretation of Cultures*, p. 449.

TABLA 2. MEDALLAS CONMEMORATIVAS ACUÑADAS PARA CELEBRAR ACONTECIMIENTOS REALES

Reinado	*Acontecimiento*	*Fecha*	*Número*
Jorge IV	Coronación	1821	40
Guillermo IV	Coronación	1831	15
Victoria	Coronación	1838	30
Victoria	Golden Jubilee	1887	113
Victoria	Diamond Jubilee	1897	80
Eduardo VII	Coronación	1902	100
Jorge V	Coronación	1911	42
Jorge V	Silver Jubilee	1935	12
Eduardo VIII	Coronación	1937	36

Fuente: J. A. Mackay, *Commemorative Medals* (Londres, 1970), pp. 75-78, revisado por M. H. Grant, «British Medals since 1760», *British Numismatic Journal*, XXII (1936-1937), pp. 269-293; XXIII (1938-1941), pp. 119-152, 321-362, 449-40.

TABLA 3. VERSIONES CORALES DEL HIMNO NACIONAL

Década	*Número*	*Década*	*Número*
1801-1810	2	1871-1880	4
1811-1820	2	1881-1890	3
1821-1830	3	1891-1900	7
1831-1840	6	1901-1910	14
1841-1850	3	1911-1920	3
1851-1860	4	1921-1930	1
1861-1870	1	1931-1937	3

Fuente: P. A. Scholes, *«God Save the Queen»!: The History and Romance of the World's First National Anthem* (Londres, 1954), pp. 274-279.

TABLA 4. ESTATUAS CONMEMORATIVAS ERIGIDAS EN LONDRES Y WASHINGTON

Década	*Londres*	*Washington*	*Década*	*Londres*	*Washington*
1801-1810	3	0	1871-1880	13	7
1811-1820	1	0	1881-1890	14	8
1821-1830	2	0	1891-1900	11	6
1831-1840	5	0	1901-1910	18	14
1841-1850	8	0	1911-1920	13	7
1851-1860	7	2	1921-1928	7	8
1861-1870	10	1			

Fuente: Lord Edward Gleichen, *London's Open Air Statuary* (Londres, ed. 1973), *passim*; J. M. Goode, *The Outdoor Sculpture of Washington, D. C.: A Comprehensive Historical Guide* (Washington, 1974), *passim*.

Nota: Esta lista se limita a las estatuas conmemorativas, autónomas o ecuestres y excluye la escultura de relieves, alegorías, fuentes, animales, abstracta o funeraria. Pero si se añadiesen éstas, se manifestarían las mismas tendencias.

TABLA 5. EMISIONES DE SELLOS CONMEMORATIVOS REALES

Reinado	*Acontecimiento*	*Fecha*	*Valor*	*Total de ventas*
Jorge V	Silver Jubilee	1935	0,5 pen./1 pen./ 1,5 pen./2,5 pen.	1.008.000.000
Jorge VI	Coronación	1937	0,5 pen.	388.731.000
Jorge VI	Bodas de Plata	1948	2,5 pen./ 1 libra	147.919.628
Isabel II	Coronación	1953	2,5 pen./ 4 pen./ 1 chel. 3 pen./1 chel,6 pen.	448.849.000
Isabel II	Investidura del príncipe de Gales	1969	5 pen./ 9 pen./ 1 chel.	125.825.604
Isabel II	Bodas de Plata	1972	3 pen./ 20 pen.	66.389.100
Isabel II	Silver Jubilee	1977	8,5 pen./ 9 pen./ 10 pen./ 11 pen./ 13 pen.	159.000.000

Fuente: A. G. Rigo de Righi, *The Stamp of Royalty: British Commemorative Issues for Royal Occasions, 1935-1972* (Londres, 1973), pp. 14, 19, 26, 33, 41, 48; S. Gibbons, *Great Britain: Specialised Stamp Catalogue*, II, *King Edward VII to George V*, 3.ª edición (Londres, 1974), pp. 172, 207, 211; *idem*, *Great Britain: Specialised Stamp Catalogue*, III, *Queen Elizabeth II: Pre-Decimal Issues* (Londres, 1976), pp. 148-149, 254-256; H. D. S. Haverbeck, *The Commemortive Stamps of the British Commonwealth* (Londres, 1955), pp. 91, 92, 94.

Nota: Haverbeck da la cifra de 450.000.000 para la emisión de la coronación de 1937. Yo he tomado la cifra más baja de Gibbons.

5. REPRESENTACIÓN DE LA AUTORIDAD EN LA INDIA VICTORIANA

BERNARD S. COHN

CONTRADICCIONES CULTURALES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL IDIOMA RITUAL

A mediados del siglo XIX, la sociedad colonial de la India estaba marcada por una aguda disyunción entre un pequeño grupo de gobernantes extranjeros, de cultura británica, y un cuarto de billón de indios controlados eficazmente por los ingleses. La superioridad militar de estos extranjeros se había demostrado con éxito en la brutal represión de una revuelta militar y civil que se había extendido por el Alta India en 1857 y 1858. En las dos décadas posteriores a esta acción se codificó una teoría de la autoridad basada en determinadas ideas y asunciones sobre la apropiada ordenación de grupos en la sociedad india y su relación con los gobernantes británicos. En términos conceptuales, los británicos, que habían empezado a gobernar como «outsiders», pasaron a estar integrados en el país cuando su monarca fue investido soberano de la India en el acta de gobierno del 2 de agosto de 1858. La nueva relación entre el monarca británico, los príncipes nativos y los súbditos indios se hizo pública en todos los principales centros de gobierno británicos de la India el 8 de noviembre de 1858. En tal proclamación, la reina Victoria aseguraba a los príncipes que «sus derechos, su dignidad y su honor», así como su control sobre las posesiones territoriales serían respetados, y la reina «quedaba ligada a los nativos de nuestros territorios indios con las mismas obligaciones del deber que nos unen a todos nuestros demás súbditos». Todos sus súbditos indios debían sentirse seguros en la práctica de sus religiones. Tenían que disfrutar de «la protección equitativa e imparcial de la ley», y en su for-

mulación y administración: «se pagará la consideración debida a los derechos, usos y costumbres antiguos de la India». La reina informaba a los príncipes y a sus súbditos de que se haría todo lo posible para incentivar «la pacífica industria de la India, promover obras de utilidad y mejora públicas», y de que ellos «debían disfrutar del progreso social que sólo se puede asegurar por medio de la paz interna y el buen gobierno».[1]

La proclamación se basaba en dos suposiciones principales: en primer lugar, que la cultura, la sociedad y la religión de la India eran diversas y, en segundo lugar, que los gobernantes extranjeros eran responsables del mantenimiento de una forma de gobierno equitativa que se orientaría no sólo a la protección de la integridad inherente a esta diversidad, sino también al progreso social y material que beneficiaría a los gobernados.

Se puede ver la proclamación como una afirmación cultural que acompaña dos teorías de gobierno divergentes e incluso contradictorias: una intentaría mantener el orden feudal en la India y otra buscaría desarrollar transformaciones que, inevitablemente, llevarían a la destrucción de este orden feudal. Ambas teorías sobre el gobierno británico incorporaban ideas en torno a la sociología de la India y a la relación de los gobernantes con los individuos y los grupos de la sociedad. Si la India debía ser gobernada de modo feudal, entonces había que reconocer y/o crear una aristocracia india, que podría jugar el papel de «feudatarios leales» a la reina británica. Si la India debían ser gobernada de un modo «moderno», entonces debían desarrollarse los principios que intentaban establecer un nuevo tipo de orden público o civil. Los que se adherían a este último punto de vista aspiraban a un modo representativo de gobierno basado sociológicamente en comunidades e intereses en los individuos que representaban a esas entidades.

Los británicos que apoyaban el modo de gobierno colonial, tanto el feudal como el representativo, compartían una serie de supuestos sobre el pasado y el presente de la India y sobre la continua necesidad y conveniencia de un gobierno monárquico para el país. Para ambos modos, aunque los indios podían asociarse con sus gobernantes blancos como feudatarios o como representantes de comunidades e intereses, los gobernantes coloniales británicos establecerían un sistema, efectivo y de ámbito amplio, de decisiones. Los gobernantes británicos asumían que los indios habían perdido su derecho al autogobierno a causa de su propia debilidad, la misma que había llevado a su subyugación bajo una serie de gobernantes «extranjeros», que se remontaban a las invasiones arias y, en el pasa-

1. «Queen Victoria's Proclamation, 1 November 1858», en C. H. Philips, H. L. Singh y B. N. Pandey (eds.), *The Evolution of India and Pakistan 1858-1947: Select Documents* (Londres, 1962), pp. 10-11.

do más reciente, a la conquista británica de los anteriores gobernantes imperiales de la India, los mongoles. El hecho aparente de la incapacidad de los indios para el autogobierno fue aceptado por todos los británicos responsables del gobierno de la India. La piedra de toque para los británicos se hallaba en si tal incompetencia podía considerarse inherente, o si bajo una tutela apropiada los indios llegarían a ser capaces de gobernarse a sí mismos. La teoría feudal podía abarcar la teoría representativa y la posibilidad de evolución en la competencia de los indios para las tareas de gobierno, desde el momento en que los propios británicos habían vivido un estadio feudal en su propia historia y, en términos analíticos, los indios del presente podían ser vistos como los británicos del pasado. La política, sociedad y economía británicas habían evolucionado hacia la forma moderna desde un pasado similar. En teoría, pues, la sociedad de la India podía desarrollarse y tomar forma moderna en un futuro distante. Desde otro punto de vista, los miembros del grupo gobernante podían discutir la eficacia política del apoyo a los señores, a los príncipes, a los campesinos o a la emergente clase urbana india educada al modo europeo, sin un acuerdo general sobre la naturaleza de la sociedad india y el cumplimiento de los últimos objetivos para el país, sin cuestionar las instituciones del régimen colonial ya existentes.

En las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XIX se estaba estableciendo la noción de que «la autoridad ya alcanzada debía contar con un pasado seguro y aprovechable».[2] El pasado, que estaba siendo codificado y que requería de la representación tanto de los británicos de dentro y fuera de la India, como de los autóctonos, contaba con un componente británico, otro indio y con una teoría de la relación entre ambas partes. La reina era el monarca tanto de la India como de Gran Bretaña, un centro de autoridad para ambas sociedades. Después de 1858, el jefe del gobierno británico en la India tenía un título y un puesto administrativo doble. Como gobernador general, era responsable, en última instancia, ante el parlamento y, como «virrey» representaba al monarca y su relación con los príncipes y el pueblo de la India.

Desde 1858, como parte del restablecimiento del orden político, lord Canning, primer virrey de la India, llevó a cabo una serie de largos viajes a través del norte del país para poner de manifiesto las nuevas relaciones proclamadas por la reina. Entre los objetivos principales de estos viajes se hallaban los *durbar*, cierto tipo de reuniones entre muchos príncipes, notables indios y oficiales británicos, en las que se honoraba y se premiaba a los indios que habían demostrado lealtad a sus gobernantes extranjeros durante los alzamientos de 1857 y 1858. En estos *durbar*, los indios reci-

2. J. H. Plumb, *The Death of the Past* (Boston, 1971), p. 41.

bían títulos —como los de Rajá, Nawab, Rai Sahib, Rai Bahadur y Khan Bahadur, representados por vestimentas y emblemas especiales (*khelats*)—, privilegios especiales o excenciones a los procedimientos administrativos corrientes y recompensas en forma de pensiones y concesiones de tierra por acciones como la protección de europeos durante el levantamiento o la provisión de tropas y suministros a los ejércitos británicos. La forma de estos *durbar* era un modelo derivado de los rituales de corte de los emperadores mongoles utilizado por los gobernantes indios del siglo XVIII, hindúes y musulmanes, y adaptado por los británicos a principios del siglo XIX de modo que oficiales ingleses representaban el papel de gobernantes indios.

El principal ritual que tenía lugar en el *durbar* mongol era un acto de inclusión. La persona que debía ser honrada ofrecía *nazar*, monedas de oro, y/o *peshkash*, bienes valiosos como elefantes, caballos o joyas y otros objetos preciados. La cantidad de monedas de oro ofrecida, o la naturaleza y número de *peshkash* presentados, se graduaba meticulosamente y se relacionaba con el rango y el estatus de la persona que hacía el ofrecimiento. El mongol presentaría un *khelat* que, en pocas palabras, era una serie especial y ordenada de vestidos, que incluía un abrigo, un turbante, chales, diferentes ornamentos, un pequeño collar y otras joyas, armas y escudos, si bien también podía incluir caballos o elefantes con varios arreos como símbolo de autoridad y señorío. El número de objetos y su valor también se graduaba. Algunos emblemas, ropas y derechos, como el uso de tambores y determinados estandartes, quedaban limitados a miembros de la familia gobernante. Bajo los mongoles y otros gobernantes indios, este tipo de prestaciones rituales vinculaban al donante con el receptor, no se entendían simplemente como mero intercambio de bienes y objetos de valor. El *khelat* era un símbolo «de la idea de continuidad y sucesión ... continuidad que tenía una base física, pues dependía del contacto del cuerpo del que los recibía con el del donante por medio de los vestidos».[3] El que recibía los regalos se añadía al cuerpo del donante por medio del vestido. Esta adhesión, de acuerdo con F. W. Buckler, se basaba en la idea de que el rey representa «un sistema de gobierno que él encarna... incorporando a su cuerpo... las personas con quienes comparte el gobierno».[4] Los incorporados de este modo no eran sólo sirvientes del rey, sino parte de él, «tal y como el ojo es la función principal de la vista y la oreja en el reino del oído». *Nazar*, el término aplicado a las monedas de oro ofrecidas por los subordinados, proviene de la versión árabe y persa de la pala-

3. F. W. Buckler, «The Oriental Despot», *Anglican Theological Review*, (1927-1928), p. 241.

4. *Ibid*., p. 239.

bra que designa «voto». En su forma típica, se ofrecía en la moneda del dirigente y representa el reconocimiento oficial de que el gobernante es la fuente de riqueza y bienestar. El ofrecimiento del *nazar* es la versión recíproca de la recepción del *khelat* y parte del acto de inclusión. Estos actos, vistos desde la perspectiva quien ofrecía el *nazar* y quien aceptaba el *khelat*, eran actos de obediencia, promesas de lealtad y de aceptación de la superioridad del donante del *khelat*.

En los *durbar*, había reglas claramente establecidas sobre la colocación relativa de las personas y los objetos. El orden espacial de un *durbar* creaba, fijaba y representaba las relaciones con el gobernante. Cuanto más cerca se estaba de quien ostentaba la ley o de su representante, más elevado era su estatus. Tradicionalmente, en un *durbar*, la persona real se sentaba en unos cojines o en un trono bajo situado en una plataforma ligeramente elevada, mientras que los demás se quedaban de pie en filas ordenadas verticalmente de izquierda a derecha bajo la sala de audiencia o la tienda de campaña. En otros *durbar*, las filas se podían ordenar horizontalmente y separar por verjas, pero en cualquier caso, cuanto más cerca se estaba de la figura real, más se compartía su autoridad. Al entrar en el *durbar*, todos mostraban su obediencia al gobernante, normalmente postrándose y tocándose la cabeza de diversas maneras a modo de saludo. Desde la perspectiva mongol quien saluda «ha situado su cabeza (depósito de los sentidos y la mente) en manos de la humildad, ofreciéndola a la asamblea real como presente».[5] Si había que ofrecer el *nazar* o el *peshkash* y había que recibir el *khelat* u otros honores, la persona daba un paso adelante y el personaje real miraba y/o tocaba los presentes, entonces un oficial o el mismo dirigente los tomaba y ofrecía los otros objetos de valor. Si se entregaban caballos o elefantes, éstos se llevaban a la sala de audiencias para que fuesen contemplados.

Los británicos de los siglos XVII y XVIII tendían a malinterpretar estos actos al percibir sólo su naturaleza y función económicas. El ofrecimiento del *nazar* y del *peshkash* se percibía como el pago de favores, que los británicos tradujeron entonces a «derechos» relacionados con sus actividades comerciales. En el caso de los subordinados de los gobernantes indios, los derechos establecían privilegios que eran fuente de riqueza y estatus. Los objetos que formaban la base de la relación por inclusión —tela, vestidos, monedas de oro y plata, animales, armas, joyas y otros objetos— eran considerados por los británicos como bienes útiles que formaban parte del sistema de comercio. Para los indios, el valor de los objetos no se podía establecer en el mercado, sino por medio del acto ritual de

5. Abu Al Fazl, *The Ain-i-Akbari*, traducción de H. Blochman, edición de D. C. Phillot, 2.ª edición (Calcuta, 1927), CLXVII.

inclusión. Una espada recibida de manos del Mongol o de una persona de gran linaje que hubiese tenido diferentes propietarios tenía un valor mucho más trascendente que el que un «mercado» podía establecer. La tela y los vestidos —elementos claves en un *khelat*— se convertían en reliquias. No se podían vender, había que traspasarlas de generación en generación y ser utilizadas en acontecimientos especiales. No eran de uso corriente. Los británicos interpretaban el ofrecimiento del *nazar* como un soborno y el del *peshkash* como un tributo, siguiendo sus propios códigos culturales, y daban por supuesto que implicaba un *quid pro quo* directo.

En la segunda mitad del siglo XVIII, después de una serie de luchas con sus competidores franceses, la East India Company emergió como la potencia militar de mayor importancia entre los estados indios, al derrotar sucesivamente al Nawab de Bengala (1757), al Nawab Vizier de Awadh y al emperador mongol (1764), Tipu, el sultán de Mysore (1799) y los marathas bajo Scindhia (1803). Su posición como poder nacional *dentro* del sistema estatal de la India del siglo XVIII se derivaba de su nombramiento como *Diwan* (primer oficial civil) de Bengala por el emperador mongol en 1765 y el establecimiento de su papel como «protector» del emperador mongol en 1803, después de que lord Lake hubiese capturado Delhi, la «capital» mongol. Más que deponer a los mongoles y proclamarse a sí mismos gobernadores de la India como sucesores del imperio mongol, los británicos se contentaron según las instrucciones de lord Wellesley, su gobernador general, con ofrecer a los mongoles «toda demostración de reverencia, respeto y atención».[6] Al crear la East India Company como lo que Wellesley y otros oficiales de la época concebieron como el «protector» del emperador mongol, pensaron que acabarían tomando «posesión de la autoridad nominal de Bengala».[7] Pensaron que la adquisición de la «autoridad nominal» sería útil, porque incluso en términos europeos los mongoles «no tenían un poder real, un dominio y una autoridad; casi cada estado y clase en la India continuaba reconociendo su autoridad nominal».[8] Sir John Kaye, cuya *History of the Indian Mutiny* era, y en muchos aspectos sigue siendo, la obra básica sobre las «causas» del Gran Levantamiento al comentar la relación entre la East India Company y los mongoles entre 1803 y 1857 decía que se había producido una «paradoja política» en tanto en cuanto el mongol se iba a «convertir en un pensionista, un campesi-

6. Wellesley a Lake, 27 de julio de 1803, en Montgomery Martin (ed.), *The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marques of Wellesley During His Administration in India* (Londres, 1837), III, p. 232.

7. *Ibid.*, p. 208.

8. Wellesley a la Corte de Directores, 13 de julio de 1804, en Martin, *Despatches*, IV, p. 153.

no y una marioneta. Tenía que ser rey, pero no rey, algo pero nada, una realidad y una ficción al mismo tiempo».[9]

Después de que en la segunda mitad del siglo XVIII, la East India Company obtuviese el control militar de Bengala (1757), su influencia creció y los empleados de la compañía empezaron a volver a Inglaterra con grandes riquezas; esta riqueza e influencia comenzó a ser ejercida en el sistema político metropolitano. La cuestión de la relación de la Compañía con la corona y el parlamento se convirtió en un hecho de crucial importancia. Se alcanzó un compromiso por medio del India Bill de 1784, por el cual se hacía al parlamento responsable último del gobierno de la India, si bien la Compañía continuaba siendo un instrumento para la actividad comercial y el gobierno de aquellos territorios de la India sobre los cuales la Compañía acabaría gobernando. El parlamento y los directores de la Compañía empezaron también a limitar la adquisición de fortunas privadas para sus empleados, por medio de la reducción y la eliminación de las actividades comerciales privadas y definiendo como «corrupción» la incorporación de oficiales de la Compañía a los grupos gobernantes nativos por medio de la aceptación de *nazar*, *khelats* y *peshkas*, que fueron declarados formas de soborno.

Con esta definición de «corrupción» y con el mantenimiento del emperador mongol como centro *simbólico* del orden político indio, se estableció otra paradoja política. La corona británica no era la corona de la India, los británicos en la India eran súbditos de sus propios reyes, pero los indios no. Los mongoles continuaron siendo la «fuente del honor» para los indios. Los ingleses no podían incorporarse a un gobierno extranjero por medio de actos simbólicos y, quizá más importante, no podían incorporar a indios a su gobierno por medios simbólicos.

A finales del siglo XVIII, mientras que los oficiales de la East India Company se apoderaban cada vez más de las funciones de asesoría y de recaudación de impuestos, eran jueces y magistrados, legisladores y ejecutivos del poder político indio, recibieron la prohibición de sus superiores y del parlamento de participar en rituales y de mantener relaciones personales con indios que fuesen sus subordinados. No obstante, en las relaciones de los gobernantes territoriales aliados con los británicos que eran sus subordinados, los oficiales de la East India Company se dieron cuenta de que la lealtad tenía que ser simbolizada para que fuese efectiva a ojos de unos y otros. Por tanto, los británicos empezaron a practicar la donación de *khelat* y la aceptación de *nazar* y de *peshkash* en reuniones formales que podían ser reconocidas por los indios como *durbar*.

9. John W. Kaye y George B. Malleson, *Kaye's and Malleson's History of the Indian Mutiny of 1857-8*, 2.ª edición (Londres, 1892), II, p. 4.

A pesar de que los británicos, como «gobernadores indios» durante la primera mitad del siglo XIX, continuaron la práctica de aceptar *nazar* y *peshkar*, así como *khelat*, intentaron limitar las ocasiones en que llevar a cabo los rituales. Por ejemplo, cuando un príncipe o un notable visitaba la Casa del Gobierno en Calcuta, o cuando el gobernador general, los gobernadores, comisarios y oficiales británicos de menor graduación iban de viaje, se celebraba un *durbar*. Los *khelat* siempre se daban en nombre, y con el permiso, de los gobernadores de las presidencias o del gobernador general. Lo que los indios ofrecían como *nazar* o *peshkash* nunca se lo quedaba el oficial que lo recibía. Más bien se hacían valoraciones y listas detalladas de los objetos regalados, que eran finalmente depositados en Toshakhana, una tesorería gubernamental especial para la recepción y el desembolso de regalos. A diferencia de los indios, los británicos reciclaban los regalos que recibían, tanto directamente —dando a un indio lo que habían recibido de otro— como indirectamente —vendiendo por medio de subastas en Calcuta lo que habían recibido y utilizando después los fondos para comprar otros objetos que pudiesen servir de regalo—. Los británicos también intentaron equilibrar en términos económicos lo que daban y recibían al enseñar a los indios el valor exacto de los objetos o el dinero que podían dar. Así, si una persona estaba dispuesta a ofrecer 101 rupias como *nazar*, recibiría un chal o una tela del mismo valor como *khelat*.

Podría parecer que el ritual mongol se conservaba, pero los significados habían cambiado. Lo que bajo los gobernantes indios había sido un ritual de incorporación se convertía ahora en un rito que marcaba la subordinación, sin ninguna relación mística entre la figura real y el amigo o sirviente elegido, que se estaba convirtiendo en parte del gobernante. Al cambiar lo que era una forma de ofrecer regalos y tributos en un tipo de «intercambio económico», la relación entre el oficial británico y el súbdito o gobernante indio se hacía contractual. En la primera mitad del siglo XIX, los británicos, a medida que expandían sus dominios, basaban su autoridad en la idea de contrato y «buen gobierno». Crearon un ejército mercenario en el que el contrato se expresaba metafóricamente con el hecho de «haber comido la sal de la Compañía». La lealtad entre los soldados indios y sus oficiales europeos se mantenía sobre la base del pago regular, el tratamiento «justo» y la observancia de la regla que indicaba la no-interferencia en las creencias religiosas y costumbres indígenas. Cuando se producía una rebelión, ésta se basaba en la creencia, por parte de los soldados, de que su «contrato», explícito o implícito, había sido violado, al haberlos obligado a llevar sombreros de piel, viajar por las «aguas negras» o tener que ingerir sustancias prohibidas en forma de grasa de cerdo o de buey. El estado se convirtió en el creador y garante de las relaciones contractuales entre los indios en relación con el uso de los recursos básicos

del trabajo y de la tierra, por medio de la introducción de las ideas europeas de propiedad, alquiler y beneficio. Así, los señores locales, que eran los defensores del orden social basado en conceptos cosmológicos y que mantenían un orden correcto por medio de la acción ritual, se convirtieron en «terratenientes». Los «reyes» indios a los que se permitía una autonomía interna sobre sus dominios quedaron reducidos al estatus de «jefes y príncipes». Eran controlados por medio de tratados contractuales por naturaleza, puesto que garantizaban las fronteras del estado, prometían dar el apoyo de la Compañía a la familia real y a sus descendientes, a cambio de que renunciasen guerrear, y que serían efectivos mientras «pusiesen en práctica el buen gobierno» y aceptasen la supervisión de un oficial inglés.

Yo sostendría que en la primera mitad del siglo XIX hubo imperfecciones y contradicciones en la constitución simbólico-cultural de la India. Según Ronald Inden:

> Una constitución simbólico-cultural contiene elementos como esquemas clasificatorios, acuerdos sobre cómo son las cosas, cosmologías, visiones del mundo, sistemas éticos, códigos legales, definiciones de unidades gubernamentales y grupos sociales, ideologías, doctrinas religiosas, mitos, rituales, procedimientos y reglas de etiqueta.[10]

Los elementos en una constitución simbólico-cultural no son simplemente una reunión de artículos o cosas, sino que están ordenados en un modelo que afirma la relación de los elementos entre ellos y que construye su valor.

La teoría indígena de gobierno de la India se basaba en nociones de incorporación y en una teoría de la jerarquía en la que los gobernantes no sólo tenían un estatus superior al de los demás, sino que además englobaban a quienes gobernaban. De aquí la sostenida significación del emperador mongol, incluso como «pensionista», en tanto que los súbditos indios de la East India Company así como los gobernantes de los estados aliados, todavía utilizaban títulos de honor que sólo él podía garantizar. La *khutba* en las mezquitas, incluso en la India británica, continuaba leyéndose en su nombre, las monedas de la East India Company llevaron su nombre hasta 1835 y muchos de los estados indios continuaron acuñando monedas con el año del reinado del emperador mongol hasta 1859-1860. A pesar de que los británicos llamaban al emperador mongol en lengua inglesa «El rey de Delhi», continuaron usando sus títulos imperiales com-

10. Ronald Inden, «Cultural Symbolic Constitutions in Ancient India», mimeografiado (1976), pp. 6-8.

pletos cuando se dirigían a él en persa. Dado que el monarca de Gran Bretaña no fue el monarca de la India hasta 1858, los gobernadores generales tenían dificultades para honrar a los indios con medallas y títulos. Cuando un gobernador general estaba de viaje y celebraba *durbar* para los gobernantes indios, el ritual se montaba normalmente con un solo gobernante cada vez, para evitar así los problemas relacionados con la elección de quienes se situarían antes que otros de cara al gobernador general. Sólo a partir de la década de los cincuenta del siglo XIX los británicos empezaron a regular la práctica seguida por los gobernantes indios de las salvas con cañones como símbolo de respeto. El sistema de clasificación de estos salvas no se fijó hasta 1867. Los esfuerzos por parte de los gobernadores generales para simbolizar un nuevo orden o para eliminar algunas de las contradicciones y lagunas en la constitución simbólico-cultural toparon con el escepticismo e incluso el rechazo de los directores de la East India Company y el presidente del Consejo de Control en Londres. Lord William Bentinck, gobernador general entre 1828 y 1835, fue el primero en percibir la necesidad de situar la capital «imperial» lejos de Calcuta y sugirió a sus empleados en Londres «la necesidad de un punto cardinal» para la sede del gobierno.[11] Agra se convirtió en ese su «punto cardinal», porque creía que era la capital de Akbar y pensaba que había pocas diferencias entre las condiciones políticas de la época de Akbar y las de su propio tiempo, ya que ambos gobernantes estaban preocupados por la «preservación del imperio».[12] Agra se veía como «la joya más brillante» de la «corona» del gobernador general,[13] porque estaba situada «entre las escenas de la gloria pasada y futura, donde el imperio tenía que salvarse o perderse».[14]

Cuando en 1829 Bentick puso sobre la mesa la posibilidad de desplazar la capital, la corte de directores prohibió la consideración de este traslado en tanto en cuanto el gobierno no era el de un soberano independiente, sino que la India «estaba gobernada por una potencia marítima lejana, y la situación de la sede del gobierno debía considerarse teniendo en cuenta esta peculiar circunstancia». Fue precisamente este pasado mercantil/marítimo el que Bentinck intentó cambiar, porque creía que el carácter del gobierno británico «ya no era el de un mercader o soberano»,[15]

11. «Bentick Minute 2 January 1834», I. O. L. R., Board's Collection, 1551/62/250, p. 83.
12. *Ibid.*, p. 94.
13. John Roselli, *Lord William Bentinck* (Berkeley, 1974), p. 192.
14. «Extract Political Letter to Bengal 3 July 1829», I. O. L. R., Board's Collection, 1370/54/508, p. 12.
15. «Bentick to Ct Director, Minute, 2 January 1884», *Ibid.*, p. 83.

sino más bien el propio de un poder imperial. Lord Ellenborough, que había sido presidente del Consejo de Control entre 1828 y 1830, en la época de la investigación periódica del estado de los territorios de la East India Company antes de que el parlamento renovase su carta de privilegio que duraba veinte años, sugirió al entonces primer ministro, el duque de Wellington, que el gobierno de la India debería transferirse a la corona.[16] La sugerencia fue rechazada por el duque, quien según pensaba Ellenborough, estaba «preocupado por no molestar los intereses comerciales de Londres».[17]

Tras la gran derrota del ejército de la Compañía a manos de los afganos en 1842, Ellenborough se convirtió en gobernador general de la India y decidió restaurar el prestigio del gobierno británico en la India. Dirigió una invasión en Afganistán, que acabó con los saqueos de Ghazni y Kabul como acto de castigo. Ellenborough concibió la idea de simbolizar la derrota de los musulmanes afganos con la toma del Portal de Somnath, un famoso templo hindú en Gujarát (que había sido saqueado y profanado seiscientos años antes por los musulmanes, y cuyas puertas se habían trasladado a Afganistán). Volvió triunfante a la India y construyó un nuevo templo en Gujarát. Dio instrucciones para que las puertas de sándalo fuesen transportadas con una carreta a través de la ciudad de Punjab y llevadas a Delhi, acompañadas por un guardia de honor y con la debida ceremonia. Ellenborough puso de relieve sus intenciones al levantar una proclama «a todos los príncipes y jefes y al pueblo de la India». El retorno de las puertas debía ser, según sus palabras, «el recuerdo más orgulloso de vuestra gloria nacional, la prueba de vuestra superioridad bélica sobre las naciones más allá del Indo». Continuaba identificándose a sí mismo con los pueblos y los príncipes de la India «en interés y sentimiento», afirmando que el «heroico ejército» reflejaba «el honor inmortal sobre mi país nativo y adoptado», y prometiendo preservar y mejorar «la felicidad de nuestros dos países».[18] De un modo similar, escribía a la joven reina Victoria y afirmaba que «los frutos de la autoridad imperial ahora... se transferían al gobierno británico», y todo lo que quedaba por hacer era convertir a los príncipes de la India en «feudatarios de la Emperatriz» si «Su Majestad se ha de convertir en la cabeza nominal del Imperio».[19]

16. Albert H. Imlah, *Lord Ellenborough: A Biography of Edwad Law, Earl of Ellenborough, Governor General of India* (Cambridge, 1939), p. 41.
17. *Ibid.*, p. 42.
18. John William Kaye, *History of the War in Afghanistan* (Londres, 1851), II, pp. 646-647.
19. Lord Colchester (ed.), *The History of the Indian Administration of Lord Ellenborough* (Londres, sin fecha), p. 64.

Ellenborough tenía una medalla especial para honrar a aquellos británicos y soldados indios del ejército de la Compañía que habían servido en China durante la Guerra del Opio. El duque de Wellington pensaba que, por medio de esta acción, Ellenborough había usurpado las prerrogativas de la corona.[20] La acción de Ellenborough y su proclamación referente a la devolución de las puertas de Somnath provocó críticas y burlas entre los británicos, tanto en la India como en Gran Bretaña. A pesar de que la preocupación de Ellenborough por las representaciones simbólicas del papel imperial que debían adoptar los británicos en la India no fueron la causa por la que se le relevó del puesto en 1844, esa preocupación fue percibida como una muestra de un tipo de visión de las relaciones entre la India e Inglaterra que encontró poco apoyo en ambos países.

Las contradicciones y las dificultades para definir una constitución simbólico-cultural se pueden seguir en los esfuerzos realizados durante la primera mitad del siglo XIX para construir un idioma ritual por medio del cual la autoridad británica se representara ante los indios. El uso continuado del idioma mongol causaba dificultades persistentes, así como las arduas negociaciones entre los oficiales británicos y los súbditos indios sobre cuestiones de precedencia, formas de tratamiento, el mantenimiento del derecho a usar los títulos mongoles, la constante recepción de *nazar* por parte de los oficiales indios y británicos de los mongoles y su donación de *khelats* y la promulgación de *sanads* (cartas reales) en la sucesión del *masnad* en los estados indios. Los británicos dieron a esta última práctica el nombre de «tráfico de *sanads*».

El conflicto no sólo se producía entre los nobles y las elites, y los oficiales británicos, sino que también se daba en la práctica cotidiana de las cortes del este de la India y en las oficinas locales, donde llegó a ser conocida como «la controversia del zapato». En la India los británicos siguieron una lógica metonímica en sus relaciones con sus súbditos indios, y el hecho de que los indios utilizasen zapatos en presencia de los ingleses se percibía como un esfuerzo para establecer relaciones de igualdad entre el gobernante y sus gobernados. Por eso, se obligaba a los indios a quitarse los zapatos o las sandalias cuando entraban en los espacios que los británicos definían como propios (las oficinas y los hogares de éstos). Por otra parte, los británicos insistieron siempre en calzar zapatos al penetrar en espacios indios, templos y mezquitas incluidos. La única excepción significativa que se permitía era la siguiente: si un indio llevaba habitualmente ropas europeas en público, entonces se le permitiría llevar zapatos en presencia de sus amos ingleses en situaciones de ritos de estilo occi-

20. *Ibid.*, pp. 324-338.

dental, como la recepción del gobernador general, un salón, conversaciones o un baile.

Los británicos experimentaron con varias formas de ritual para definir los acontecimientos públicos. La colocación de la piedra angular del edificio del Hindu College y del Muhammadan College en 1824 en Calcuta se celebró «con las acostumbradamente majestuosas ceremonias de la masonería».[21] Los colegios se fundaron bajo los auspicios del comité de instrucción pública, que estaba constituido por indios y europeos que conseguían grandes fondos de fuentes privadas para estas instituciones. Los colegios debían instruir a los indios en «los principios fundamentales de la Moral y las Ciencias Físicas».[22] Los miembros de las logias masónicas de Calcuta, de las que había bastantes, marchaban en procesión a través de las calles de Calcuta dirigidos por una banda y la insignia y la bandera de cada logia, y se reunían en la plaza donde el edificio debía ser construido.

> Las paletas, las escuadras y otras herramientas del oficio se colocaban entonces sobre el pedestal... El Hermano Reverendo Bryce... ofrecía una solemne plegaria al gran Arquitecto del Universo... Tan lejos cuanto alcanzaba la vista uno se encontraba filas y filas de rostros humanos, tejados llenos de nativos ansiosos por conseguir una vista de la imponente escena.[23]

Después de la plegaria en el agujero donde había que colocar la fundacional piedra se depositaban monedas y una bandeja de plata con una inscripción dedicatoria. Se hacía descender la piedra y se la untaba con grano, aceite y vino. Seguía a continuación un discurso del Gran Maestro Provincial. La clausura de la ceremonia la señalaba el canto del himno nacional «God Save the King». No sólo se trata del idioma de un ritual europeo, sino también de la institución que se celebraba y del ideal público/cívico subyacente. La educación ofrecida en estas dos instituciones era laica, no implicada con la transmisión de conocimiento sagrado como en las instituciones educativas indígenas. A pesar de que una institución era para los hindúes y otra para los musulmanes, la admisión no estaba restringida a grupos particulares de unos y otros, como en la práctica normal. El hecho de que los fondos se obtuvieran por suscripción pública, vista como acto caritativo de estilo europeo, así como el uso de fondos conseguidos en loterías públicas, implicaba que el acontecimiento era, si no único, bastante novedoso.

21. A. C. Das Gupta (ed.), *The Days of John Company: Selections from the Calcutta Gazette, 1824-1832*, (Calcuta, 1959), p. 23.

22. *Ibid.*, p. 26.

23. *Ibid.*, p. 3.

Las primeras décadas del siglo XIX fueron ricas en las celebraciones de las victorias británicas en la India y en Europa, de las llegadas y salidas de los gobernadores generales y los héroes militares, de las muertes y las coronaciones de reyes ingleses y cumpleaños reales. El idioma de estos acontecimientos parece ser el mismo que encontramos en Inglaterra, con fuegos artificiales, desfiles militares, iluminaciones, cenas con sus brindis ceremoniales, acompañamientos musicales, plegarias cristianas y, por encima de todo, frecuentes discursos. Los indios participaban marginalmente como soldados en los desfiles, como sirvientes o como audiencia en las partes públicas de la celebración.

ACONTECIMIENTOS EN LA ESTRUCTURA: EL SIGNIFICADO DEL LEVANTAMIENTO DE 1857

Las contradicciones de la constitución simbólico-cultural de la India británica se resolvieron en el levantamiento de 1857, llamado normalmente el Motín Indio, que llevó a la desacralización de la persona del emperador mongol, a una demostración brutal del poder que los británicos tenían para oprimir a los indios y al establecimiento del mito de la superioridad del carácter británico sobre el de los indios desleales.

El juicio del emperador, que siguió a la derrota de la rebelión, anunció formalmente una transformación del gobierno.[24] Llevar a un rey a juicio significaba que los que ejecutaban esa acción creían que era un acto de justicia y «una negación explícita del derecho del rey a gobernar». Su significado, de acuerdo con Michael Walzer, es que separa el pasado del presente y del futuro y establece nuevos principios políticos que suponen el triunfo de un nuevo tipo de gobierno.[25]

El juicio del emperador tiene que ser visto en relación con el Acta de gobierno de la India de 1858 y la proclamación de la reina del 1 de noviembre de 1858. El proceso y el exilio judicial del emperador, y el fin del gobierno mongol se completaron con la secularización del anterior orden político de la sociedad. El acta parlamentaria y la proclamación de la reina declaran el inicio de un nuevo orden. Éste requería un centro, con el que los indios pudieran relacionarse, y el desarrollo de la expresión ritual de la autoridad británica en India.

24. Punjab Government Records: *Correspondence*, VII, parte 2, p. 39; H. L. O. Garrett, «The Trial of Bahadur Shah II», *Journal of the Punjab University Historical Society*, I, parte 1 (Abril, 1932), pp. 3-18; F. W. Buckler, «The Political Theory of the Indian Mutiny», *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.ª serie, V (1922), pp. 71-1[illegible].

25. Michael Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974), p. 6.

En el sistema cultural anglo-indio, la Gran Rebelión de 1857-1858 puede ser vista como la demarcación de cambios cruciales. Para las elites gobernantes británicas, tanto en Gran Bretaña como en la India, los significados relacionados con los acontecimientos de 1857-1858 y los cambios constitucionales resultantes fueron convirtiéndose en el pivote alrededor del cual giraba su teoría del gobierno colonial. La guerra llevó a nuevas definiciones de la naturaleza de la sociedad india, las relaciones necesarias y adecuadas de los gobernantes con los gobernados, y una reafirmación de las metas del gobierno de la India, que a su vez llevó a cambios continuos en los acuerdos constitucionales necesarios para alcanzar estas metas. Los ingleses de la segunda mitad del siglo XIX que viajaban a la India como visitantes o por obligaciones profesionales, podían llevar a cabo una peregrinación regular para visitar los lugares de los grandes acontecimientos relacionados con el Motín: la cadena de montañas de Delhi, el pozo Memorial y los Jardines de Kanpur, coronados por una gran estatua de mármol del Ángel de la Resurrección y la Residencia de Lucknow. Tumbas, memoriales, lápidas con inscripciones y tablas incrustadas en los muros de las iglesias europeas señalaban para los ingleses el martirio, el sacrificio y los triunfos finales de los civiles y militares cuya muerte convertía en sagrado, para los ingleses victorianos, el gobierno en la India.

Para los ingleses que vivieron entre 1859 y los primeros años del siglo XX, el Motín fue visto como un mito heroico que personificaba y expresaba los valores centrales que les explicaban su gobierno en la India: el sacrificio, el deber, la fortaleza; por encima de todo simbolizaba el triunfo final sobre aquellos indios que habían amenazado la autoridad y el orden constituidos.

La formalización y la representación del idioma ritual: la reunión imperial de 1877

Los veinte años posteriores a la desacralización de Delhi y la supresión final del alzamiento de 1858 estuvieron marcados por la finalización de la constitución simbólico-cultural de la India británica. Mencionaré brevemente los componentes de esta constitución, para pasar después a describir cómo se representaron en un acontecimiento ritual, la Reunión Imperial de 1877, que se celebró para proclamar a la reina Victoria emperatriz de la India.

El hecho político central fue el final del gobierno de la Compañía y el establecimiento del monarca de Gran Bretaña como el monarca de la India en 1858. Este acto puede ser visto como recíproco a la desacralización

final del imperio mongol. Acabó con la ambigüedad de la posición de los británicos en la India por cuanto la monarquí británica abarcaba tanto a Gran Bretaña como a la India. Se establecía un orden social con la corona británica como centro de la autoridad capaz de ordenar en una sola jerarquía todos los súbditos, indios y británicos. Los príncipes indios eran ahora «indios feudatarios leales» a la reina Victoria, que le debían deferencia y lealtad a través de su virrey. El gobernador general y el virrey, que eran la misma persona, eran inequívocamente el centro de la autoridad en la India y todos los británicos y los indios podían situarse en la jerarquía en relación con él, tanto porque ostentaban un cargo o porque pertenecían a un grupo con un determinado estatus. Los británicos actuaron en la India con una teoría ordinal de la jerarquía, en la que los individuos podían ser clasificados por prioridades, la cual se basaba en criterios fijos o ya conocidos, establecidos por adscripción y sucesión o por méritos y cargos oficiales. En 1876, se había hecho un esfuerzo por agrupar a los príncipes aliados por regiones, con una asignación fija de categoría en relación con otros dirigentes de su misma región. Se tenía en cuenta la extensión del estado de un príncipe, el monto de sus rentas, la fecha en la cual se había aliado con la East India Company, la historia de su familia, su posición en relación con el imperio mongol, y sus actos de lealtad hacia los británicos, y se establecía un índice para determinar el rango de cada gobernante. Este estatus se representaba entonces en los *durbar* que los gobernadores o los lugartenientes del gobernador celebraban en la región, o cuando el virrey-gobernador general estaba de viaje oficial. Se estableció un código de conducta para los príncipes y jefes que asistiesen al *durbar*. Las ropas que utilizaban, las armas que podían llevar, el número de criados y de soldados que les podían acompañar al campamento del virrey, donde se citaban con los oficiales británicos, el número de salvas que se disparaban en su honor, el tiempo que duraba su entrada en el vestíbulo del *durbar* o en la tienda de campaña, si el virrey se levantaría y se acercaría a saludarlos, en qué parte de la alfombra virreinal los saludaría, dónde se sentarían, qué cantidad del *nazar* podían dar, si tendrían derecho a una visita del virrey: todos estos factores marcaban el rango y podían ser cambiados por el virrey para elevar o disminuir su categoría. En la correspondencia con el virrey, las formas de saludo, las clases de títulos que los británicos utilizaban y las frases usadas en la conclusión de una carta estaban clasificadas y se consideraban marcas de aprobación o de consentimiento.

De modo similar, los indios que estaban bajo el control directo de los británicos se clasificaban por ciudades, distritos y provincias en los libros de *durbar* de los oficiales. Los líderes de los distritos recibían su categoría según la renta que pagaban, la tierra que poseían, la antigüedad de su familia y los actos de lealtad o deslealtad hacia el gobierno británico. Los

oficiales y empleados indios del gobierno imperial o provincial se clasificaban según el puesto que ocupaban, la duración de su servicio y los honores alcanzados, mientras que las masas, según su casta, comunidad y religión.

Inmediatamente después de la supresión de la rebelión y del establecimiento de la reina de Inglaterra como «fuente de honor» para la India, se llevaron a cabo investigaciones sobre el sistema de los títulos reales indios, con la finalidad de jerarquizarlos. No sólo se organizó el sistema, sino que los que estaban en posesión de títulos tenían que «probar», según criterios establecidos por los británicos, que éstos eran legítimos. A partir de este momento, el virrey era el único garante de los títulos indios, basados en la recomendación de los oficiales locales o provinciales. El fundamento según el cual se otorgaban los títulos venía determinado por los actos de lealtad, servicios notables y de larga duración para el gobierno, actos especiales de caridad como la fundación de escuelas y hospitales, contribuciones a fondos especiales para el «buen» gobierno de los recursos con la finalidad de mejorar la producción agrícola. Los títulos indios eran vitalicios, a pesar de que en algunas de las familias más importantes se suponía que, si el sucesor daba prueba de su buen comportamiento, estaría en derecho de renovar el título para la siguiente generación. El honor y los títulos hacia la década de los setenta del siglo XIX estaban estrechamente relacionados con los propósitos expresados por el nuevo orden gubernamental, «progreso con estabilidad».

En 1861, se estableció un nuevo orden real de caballeros indios, la Estrella de India. En primer lugar, esta orden, que incluía tanto a caballeros indios como británicos, estaba limitada a veinticinco miembros que eran los príncipes y señores indios de mayor importancia y los funcionarios civiles o militares británicos más distinguidos. En 1866, la orden se amplió mediante la adición de dos categorías inferiores, y hacia 1877 había centenares de personas con el título de caballero, que era personal y estaba otorgado por la reina. La investidura y la posesión de las capitulaciones de la orden añadieron un importante componente europeo al idioma ritual que los británicos estaban estableciendo en la India. Los avíos de la orden eran ingleses y «feudales»: una túnica o manto, un collar, un medallón con la efigie de la reina (llevar una efigie humana era un anatema para los musulmanes) y un colgante. La investidura se llevaba a cabo al estilo europeo, con la lectura de la cédula y la presentación de la insignia, y el nuevo caballero se arrodillaba ante su monarca o su representante. El aspecto contractual del nombramiento se hacía dolorosamente evidente para los indios que lo recibían, porque los avíos que se le otorgaban tenían que devolverse a la muerte del poseedor. Al contrario que las prestaciones recibidas por los gobernantes indios en el pasado, que se conser-

vaban como objetos sagrados en las habitaciones del tesoro para que pudiesen ser contemplados y utilizados en ocasiones especiales, estos objetos tenían que ser devueltos. Los estatutos de la orden establecían que los miembros firmasen un documento según el cual los herederos se veían obligados a devolver los objetos de valor a la muerte del caballero. Los indios también estaban en contra de uno de los estatutos que especificaba las condiciones bajo las cuales podía rescindirse la condición de caballero por actos de deslealtad. La condición de caballero se convirtió en una recompensa por «buenos servicios».

La relación entre la corona y la India empezaba a definirse por visitas oficiales a la India de los miembros de la familia real, el primero de los cuales fue el del duque de Edimburgo en 1869. El príncipe de Gales hizo también una visita de seis meses en 1875-1876. Los viajes reales no sólo eran importantes para la India en términos de la representación de los lazos entre los príncipes y los pueblos del país, y su monarca, sino que se informaba de ellos ampliamente en la prensa británica. A la vuelta del príncipe de Gales, se hicieron exposiciones en las principales ciudades inglesas que mostraban los presentes caros y exóticos que había recibido. Irónicamente, uno de los principales regalos que el príncipe de Gales dio a cambio fue la traducción de los Vedas de Max Müller.

El período que va de 1860 a 1877 conoció una rápida expansión de lo que podría considerarse como la definición y la expropiación de la civilización india por los gobernantes imperiales. El gobierno colonial se basa en formas de conocimiento tanto cuanto en instituciones de control directo. Desde la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala por sir William Jones y otros estudiosos europeos en 1784, se había producido un desarrollo estable en la acumulación de conocimiento sobre la historia de la India, sus sistemas de pensamiento, sus creencias y prácticas religiosas, su sociedad y sus instituciones. Gran parte de esta acumulación era resultado de la experiencia práctica en los tribunales de justicia, en el establecimiento y la recaudación de impuestos y en el constante imperativo británico por ordenar y clasificar informaciones. Durante este período, cada vez más europeos empezaron a definir lo que para ellos era la unicidad de la civilización india. Esta definición incluía el desarrollo de instituciones para el estudio de los textos y lenguajes indios, que tuvieron el efecto de estandarizar y conceder autoridad, no sólo para los europeos, sino también para los indios, lo que se pensaba que eran los «clásicos» del pensamiento y la literatura indios. Por medio del fomento de la producción de libros escolares por parte de los indios, éstos empezaron a escribir historia al estilo europeo, a menudo tomando prestadas ideas europeas sobre el pasado de la India. En la década de los sesenta del siglo XIX, se llevó a cabo un inventario arqueológico, en el que los europeos decidieron lo que

eran los grandes monumentos de la India y cuáles había que preservar y definir como el «patrimonio» del país. Las operaciones de censo y el inventario etnográfico habían de describir «los pueblos y culturas de la India», con el fin de ponerlos en circulación por medio de monografías, fotografías y tablas estadísticas no sólo para sus propios oficiales, sino para los científicos sociales de modo que la India formase parte del laboratorio de la humanidad. Los británicos creían que el arte y la artesanía de la India habían entrado en una fase de profunda decadencia frente a la tecnología occidental y los productos manufacturados, de aquí que hubiese que recogerlos, preservarlos y colocarlos en museos. Además, se fundaron escuelas de arte en las principales ciudades donde se podía enseñar a los indios a producir esculturas, pinturas y productos artesanales, de contenido indio pero atractivos y aceptables al gusto europeo. Los arquitectos indios empezaron a construir edificios de estilo europeo, pero con motivos decorativos «orientales». El gobierno imperial estableció comités para la investigación y la preservación de manuscritos en sánscrito, en persa, en árabe y en lenguas vernáculas. Los indios con formación empezaron a aprender su propia cultura por medio de las ideas y la erudición europeas. Los gobernantes británicos definían lo que era indio en un sentido oficial y «objetivo». Los indios tenían que parecer indios: antes de 1860, los soldados indios así como sus oficiales europeos llevaban uniformes de estilo occidental; ahora, los uniformes de los indios y los ingleses incluían turbantes, fajines y túnicas que se pensaba que eran mongoles o indias.

La visión materializada y objetivada de la India, su vida, el pensamiento, la sociología y la historia tuvieron que ser agrupadas para celebrar la culminación de la constitución política de la India, por medio del establecimiento de la reina Victoria como emperatriz.

El acta de títulos reales de 1876

El 8 de febrero de 1876, por primera vez desde la muerte de su marido en 1861, la reina Victoria inauguró las sesiones del parlamento. Para sorpresa de la oposición liberal, anunció en su discurso que presentaría al parlamento un proyecto de ley para aumentar los tratamientos y títulos reales. En su discurso se refirió al «sincero afecto» con que su hijo, el príncipe de Gales, entonces de viaje por la India, estaba siendo recibido «por mis súbditos indios». Ello le confirmaba que «están contentos bajo mi gobierno, y son leales a mi trono».[26] Por lo tanto, consideraba que era adecuado aumentar los tratamientos y títulos reales.

26. Hansard's, *Parliamentary Debates* (3.ª serie, CCXXVII, 1876), p. 4.

En un discurso del 17 de febrero de 1876, el primer ministro, Disraeli, analizó las discusiones de 1858 sobre la proclamación de la reina Victoria como emperatriz de la India. En aquella época, se había considerado prematuro dar ese paso por la inestabilidad de la situación en la India. Sin embargo, continuaba Disraeli, en los veinte años siguientes había aumentado el interés por la India en Gran Bretaña. La visita del príncipe había estimulado un sentimiento mutuo de simpatía entre los dos países, y Disraeli estaba convencido de que un título imperial, cuya naturaleza exacta no se especificaba, «daría gran satisfacción no sólo a los príncipes, sino a las naciones de la India».[27] Esto supondría «la determinación unánime del pueblo de este país de mantener nuestra conexión con el Imperio Indio».[28] Disraeli, en su discurso, acentuó la diversidad de la India, describiéndola como «un país antiguo de muchas naciones», pueblos y razas diversos, «con grandes diferencias de religión, costumbres y leyes, algunas de las cuales son muy dotadas y civilizadas, y muchas de una antigüedad poco común». Continuaba diciendo: «Y esta gran comunidad está gobernada, bajo la autoridad de la Reina, por muchos Príncipes Soberanos, alguno de los cuales ocupan tronos en los que ya se sentaban sus ancestros cuando Inglaterra era una provincia romana».[29] La hiperbólica fantasía histórica expresada por Disraeli formaba parte del mito que más tarde tomaría cuerpo en la Reunión Imperial. La India era diversidad: no tenía coherencia comunitaria aparte de la que otorgaba el gobierno británico bajo el sistema integrador de la corona imperial.

Así, en la base de la defensa conservadora del proyecto de ley estaba la idea de que los indios eran un tipo de pueblo diferente del británico. Aquéllos eran más sensibles a las frases altisonantes y estarían mejor gobernados si se apelaba a sus imaginaciones orientales, ya que «dan un gran valor a distinciones muy sutiles».[30] Se argumentó que, teniendo en cuenta las relaciones constitucionales entre la India y Gran Bretaña, los príncipes indios eran de hecho feudatarios, y la ambigüedad que existía en la relación de los príncipes con la supremacía británica se vería reducida si el monarca británico poseía el título de «Emperador». A pesar de que algunos gobernantes indios eran llamados «príncipes» en inglés, sus títulos en las lenguas indias equivalían al de rey, como por ejemplo el de Mahárája. Con el título imperial, el orden jerárquico quedaría bien definido y se haría inequívoco. Se recordó que la reina Isabel había usado un título imperial y que, en la práctica, desde la época de Canning en adelante, los tí-

27. *Ibid.*, p. 409.
28. *Ibid.*, p. 410.
29. *Ibid.*, p. 409.
30. *Ibid.*, p. 1750.

tulos imperiales habían sido empleados para dirigirse a la reina por algunos príncipes y gobernantes asiáticos, como los emires de Asia Central. Se reiteró que los británicos eran los sucesores de los mongoles, que tenían una corona imperial que los indios de todos los estatus entendían. Los británicos, según argumentaban los conservadores, eran los sucesores de los mongoles. Por tanto, era justo y necesario que el monarca de la India, la reina Victoria, fuese declarada emperatriz.

El Acta de Títulos Reales fue aprobada y recibió el asentimiento real el 27 de abril de 1876. La necesidad de superar el áspero debate, la cobertura adversa del acontecimiento por parte de la prensa, especialmente cuando se hicieron eco de él los diarios indios y fue discutido por indios educados en Europa, se convirtió en parte de las razones para la planificación de la Reunión Imperial. Los tres principales responsables del diseño de la reunión, Disraeli, Salisbury (secretario de estado para la India) y lord Lytton (el virrey recién nombrado), se dieron cuenta de que la Reunión Imperial se tenía que diseñar de manera que tuviese un fuerte impacto tanto en Gran Bretaña como en la India.

Las intenciones de los planificadores de la Reunión Imperial

Lord Lytton, el nuevo virrey y gobernador general, volvió a Inglaterra desde Portugal, donde había estado sirviendo como embajador, y en enero de 1876 empezó a esforzarse por superar su «absoluta ignorancia... sobre la India». Este esfuerzo incluyó reuniones en febrero con miembros de la Indian Office y con otras personas de Londres consideradas como «expertas» en la India. El más influyente fue T. O. Burne, que más tarde acompañaría a Lytton a la India como su secretario privado y sería considerado por éste como el forjador del plan para la reunión.[31]

Lytton eligió a Burn como su secretario privado para que le «ayudase a recuperar las sólidas relaciones amistosas entre la India y Afganistán, y al mismo tiempo proclamase el título imperial indio, cuestiones ambas», según escribió Burne, «sobre las que se ma reconoce un conocimiento especial».[32] Como muchos otros virreyes, Lytton llegó a la India con pocos conocimientos sobre el país o, más importante aun, sobre las actividades del gobierno de la colonia. La mayoría de los oficiales del Raj de mayor graduación provenían de las filas de servicios civiles, lo que suponía veinte o treinta años de experiencia y de relaciones bien asentadas en la bu-

31. Lytton to Salysbury, 12 de agosto de 1876, I. O. L. R., E218/518/1, p. 367.

32. Major General Sir Owen Tudor Burne, *Memories* (Londres, 1907), p. 204 y *passim* para su carrera.

rocracia, así como una capacidad altamente desarrollada para la intriga política. Los virreyes se quejaban amargamente de las frustraciones con que se topaban a la hora de llevar a cabo sus planes y su política, dictados por las posiciones políticas en Inglaterra. Era tarea del secretario privado del virrey el articular el gabinete del virrey con la burocracia. Las cuestiones relativas a nombramientos, promociones, destinos y honores pasaban inicialmente por sus manos. Los virreyes dependían de lo que supiera el secretario personal sobre las relaciones personales y las facciones que existían en la burocracia, y de su capacidad para utilizar el poder del virrey en relación con el servicio civil. Después de veinte años de experiencia en diferentes puestos, Burne había estado en contacto con muchos oficiales en la India, y gracias a su servicio en Irlanda y en Londres también mantenía buenas relaciones con los principales políticos de la metrópolis.

La planificación de la Reunión Imperial empezó en secreto poco después de la llegada de Lytton y de Burne a Calcuta, en abril de 1876. Se creó un comité que incluía a T. H. Thornton como secretario interino de asuntos exteriores del gobierno de la India y que había de ser responsable de las relaciones con los príncipes y jefes indios, y el comandante general (más tarde mariscal de campo) lord Roberts, intendente general del ejército indio, que estaba a cargo de la planificación militar de la reunión. En el comité también estaban el coronel George Colley, secretario militar de Lytton, y el mayor Edward Bradford, del departamento político, jefe de la policía secreta, que se había establecido recientemente.

El presidente del comité era Thomas Thornton, quien había servido sobre todo como secretario, puesto que había ocupado en el gobierno del Punjab durante doce años, antes de ser brevemente secretario de asuntos exteriores. El comandante general Rogers, que había adquirido una buena reputación como especialista en logística, estaba a cargo de la planificación de los campos en Delhi.[33] Lord Lytton estaba muy impresionado con las capacidades de Roberts. Fue a causa de esta actuación en la planificación de la reunión por lo que fue seleccionado para dirigir las fuerzas británicas en Afganistán, elemento clave en su carrera posterior en la India y en Inglaterra.[34]

El comité utilizó ideas y sugerencias de un grupo pequeño pero muy influyente de funcionarios políticos, hombres que habían servido durante muchos años como residentes o agentes de los gobernadores generales en las principales cortes de justicia indias. En las primeras fases del trabajo,

33. Field-Marshal Lord Roberts of Kandahar, *Forty-one Years in India* (Nueva York, 1900), II, pp. 91-92.

34. O. T. Burne, «The Empress of India», *Asiatic Quarterly Review*, III (1887), p. 22.

el comandante general sir Henry Dermot Daly, sobre el cual Lytton escribió que «hay un consenso universal sobre el hecho de que no hay otro hombre en la India que conozca mejor que Daly cómo manejar a los príncipes nativos»,[35] parece haber formado del grupo. Daly sostenía que celebrar un *durbar* con los principales príncipes sería imposible, a causa de los celos y las susceptibilidades de los jefes.[36] El punto de vista que mantenía la mayor parte de los expertos políticos era que «las cuestiones de precedencia y de alojamiento de todo tipo surgirían sin ninguna duda, y serían seguidas por rencores y resentimientos, e incluso por dificultades más graves».[37] Lytton intentó acabar con la oposición de los funcionarios políticos simplemente ignorándolos e insistiendo en que el encuentro de Delhi no sería un *durbar*, sino más bien una «Reunión Imperial». En particular, esperaba que no surgiese la cuestión de la precedencia y, controlando cuidadosamente las entrevistas con los príncipes, que se evitase la discusión sobre reclamaciones territoriales.[38]

A finales de julio de 1876, el comité había acabado la planificación preliminar. El plan se dio a conocer al consejo del virrey, y se envió un esbozo a Londres para que lo aprobasen Salisbury y Disraeli. En esta etapa, y a lo largo de agosto, se mantuvo un riguroso secreto, porque Lytton temía que un anuncio precoz del plan desencadenara a protestas en la prensa india —tanto europea como india— sobre detalles del plan, y que siguiese un debate tan «indecoroso» como el que había marcado el Acta de Títulos Reales.

Lytton esperaba alcanzar grandes metas con la reunión. Deseaba que permitiera «colocar la autoridad de la Reina por encima del antiguo trono de los mongoles, con el que la imaginación y la tradición de (nuestros) súbditos indios asocia el esplendor del poder supremo».[39] Por esto se decidió celebrar la reunión en Delhi, la capital mongol, en lugar de en Calcuta. En esa época, Delhi era una ciudad relativamente pequeña que se recuperaba de la destrucción provocada por la rebelión de 1857. Se había tratado la población de la ciudad como a un pueblo conquistado. Una de las «concesiones» anunciadas por gracia de la reina en la reunión fue la reapertura de Zinat ul Musajid, cerrado al culto público durante largo tiempo por «motivos militares», y la restauración para los musulmanes de

35. Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1875, I. O. L. R., E218/518/1, p. 147.
36. *Ibid.*, p. 149.
37. L. A. Knight, en su artículo, «The Royal Titles Act and India», *Historical Journal*, XI, núm. 3 (1968), pp. 488-507, ofrece muchos detalles sobre las reivindicaciones corrientes de territorios y agravios que surgirían si se celebraba un *durbar*; T. H. Thornton, *General Sir Richard Meade* (Londres, 1898), p. 310.
38. Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1876, I. O. L. R., E218/518/1, p. 149.
39. Lytton a la reina Victoria, 21 de abril de 1876, I. O. L. R., E218/518/1.

Delhi de la mezquita Fatepuri, en Chandi Chowk, que había sido confiscada en 1857.[40]

La elección de Delhi como sede también evitaba asociar la corona con un centro regional distintivo, como Calcuta o Bombay. Delhi tenía la ventaja de ser un lugar relativamente central, aunque las posibilidades de contar con una gran concurrencia eran limitadas. La ubicación de la sede de la reunión estaba relacionada con la parte británica de Delhi antes que con la mongol, porque el lugar elegido no fue el amplio Maidan frente al Red Fort (que había sido desalojado y que actualmente es el centro político ritual de la India), sino un lugar cerca de la cordillera, en tierras poco colonizadas que habían sido el escenario de la gran victoria británica del Motín. El campamento británico estaba emplazado en la cadena y hacia el este, siguiendo el curso del río Jamuna.

La reunión tenía que ser la ocasión de despertar el entusiasmo de «la aristocracia nativa del país, cuya simpatía y lealtad cordial es una garantía no despreciable de la estabilidad... del imperio indio».[41] Lytton intentaba desarrollar fuertes lazos entre esa «aristocracia» y la corona. Creía que la India nunca alcanzaría un «buen gobierno» sola, y que necesitaba mejorar la condición de los *ryots* (campesinos), administrar justicia de manera estricta y gastar grandes sumas en obras de irrigación.

La supuesta sensibilidad especial de los indios por los desfiles y los espectáculos y la posición clave de la aristocracia eran los temas que debían definir la reunión, que, según escribió Lytton, había de afectar también a la «opinión pública» en Gran Bretaña y debía convertirse en un apoyo para el gobierno conservador de Inglaterra. Lytton confiaba en que una reunión exitosa, bien cubierta por la prensa, y la muestra de la lealtad de los príncipes y pueblos indios pondrían de manifiesto que el Acta de Títulos Reales había sido una sabia disposición.

Lytton quería que la reunión ligase a las comunidades británicas oficiales y no oficiales de la India para que apoyasen al gobierno. La reunión no consiguió colmar esta expectativa. Los gobernadores de Madras y Bombay se manifestaron en contra de la reunión, y por un momento pareció que este último incluso no acudiría. Argumentaba que había hambre en Bombay y se le necesitaba allí, que sería mejor que los gastos del gobierno central se destinasen a aliviar la hambruna. Ambos gobernadores se quejaban del trastorno que supondría tener que abandonar sus gobiernos durante dos semanas con gran parte de su personal para acudir a la reunión.

40. I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, enero y febrero de 1877, núm. 24, para. 20.

41. Lytton a la reina Victoria, 4 de mayo de 1876, I. O. L. R., E218/518/1.

Muchos británicos en la India, oficiales y extraoficiales, y algunos influyentes diarios británicos veían la reunión como parte de una política de elevación de los «blacks» (indios), a los que se prestaba demasiada atención, puesto que la mayor parte de las concesiones y los actos de gracia iban dirigidos a ellos. Lytton escribió que se enfrentaba con «dificultades prácticas para satisfacer al componente europeo, que estaba dispuesto a complicar las cosas y no enfrentarse a la dificultad de favorecer la raza conquistada por encima de la conquistadora».[42]

La oposición a estos planes en Londres y en la India llegó a ser tan fuerte que Lytton escribió a la reina Victoria:

> Si la corona de Inglaterra tiene alguna vez la desgracia de perder el grande y magnífico imperio de la India, no será por la desafección a su Majestad de los súbditos nativos, sino por el espíritu partidista de los de casa y la deslealtad e insubordinación de los miembros del servicio indio de Su Majestad, cuyo deber es cooperar con el gobierno... en la ejecución disciplinada y leal de sus órdenes.»[43]

La sociología colonial y la reunión

En términos analíticos, el objetivo de la reunión era hacer manifiesta y vinculante la sociología de la India. Los invitados se seleccionaron según las ideas que los gobernantes británicos tenían sobre el orden social apropiado para la India. A pesar de que se ponía el énfasis en los príncipes como gobernantes feudales y en «la aristocracia natural», la reunión debía incluir también otras categorías de indios, «caballeros nativos», «señores», «editores y periodistas» y «hombres notables» de diferentes clases. En la década de los setenta del siglo XIX, era manifiesta una contradicción en la teoría británica de la sociología india. Algunos miembros del grupo gobernante británico veían a la India en términos históricos como una sociedad feudal que constaba de señores, jefes y campesinos. Otros británicos veían el país como una sociedad en cambio que se componía de comunidades. Estas podían ser muy grandes y de algún modo amorfas, como la hindú, la musulmana, la sikh, la cristiana y la animista; podían ser vagamente regionales, como la bengalí o la gujarati; podían ser castas como los brahmanes, los rajputs, los baniyas; o podían basarse en criterios educativos o ocupacionales, es decir, tratarse de indios occidentalizados. Los gobernantes ingleses que veían la India como constituida por comunidades

42. Lytton a Salisbury, 30 de octubre de 1876, *Ibid.*
43. Lytton a la reina Victoria, 15 de noviembre de 1876, *Ibid.*

buscaban controlarlas por medio de la identificación de los «hombres representativos», los líderes que hablaban en nombre de sus comunidades y que además eran responsables de ellas.

De acuerdo con la teoría feudal, había una «aristocracia nativa» en la India. Lytton, con el objetivo de definir y regular esta aristocracia, planeó el establecimiento de un consejo privado y un Colegio de Armas en Calcuta. El consejo privado tenía que ser meramente consultivo, sometido al virrey, «que mantendría la maquinaria completamente bajo su control».[44] La intención de Lytton era manipular la constitución del consejo privado «para que permitiese al virrey, aun haciendo gala de consultar la opinión nativa, acabar con los miembros nativos y amarrar el prestigio que suponía la presencia y el asentimiento de éstos».[45] El plan para establecer un consejo privado en la India se encontró rápidamente con problemas constitucionales y con la oposición del consejo de la India en Londres. Para establecer este cuerpo legal y administrativo se necesitaba aprobación parlamentaria, y el parlamento no se iba a reunir en todo el verano y el otoño de 1876. El resultado, anunciado en la reunión, fue la designación de veinte «Consejeros de la Emperatriz», con el objetivo de «buscar poco a poco, en cuestiones de importancia, el consejo de los príncipes y jefes indios, para asociarlos así al Poder Supremo».[46]

El Colegio de Armas de Calcuta tenía que ser el equivalente indio al Colegio de Armas británico de Londres, que establecería de hecho y organizaría una «aristocracia» para la India. Los títulos indios habían sido una cuestión muy molesta para los gobernantes británicos de la India desde principios del siglo XIX. A los ingleses les parecía que no existía una jerarquía fija ni linealmente ordenada, ni un sistema común de títulos, como era costumbre en la sociedad británica. Lo que se creía que eran títulos regios, como Rajá, Mahárája, Nawab o Bahadur, parecían ser usados de modo azaroso por los indios, y no estaban vingulados al control real de un territorio, a una administración o a un sistema jerárquico de distinciones de estatus.

En coordinación con el establecimiento del Colegio de Armas había un plan para presentar en la Reunión Imperial a los noventa príncipes y jefes indios más destacados con estandartes blasonados con sus escudos de armas. Los estandartes tenían forma de escudo al estilo europeo. Los blasones también eran europeos, con diseños heráldicos derivados de la historia particular de cada casa. Las representaciones de la «historia» en los blasones incluían los orígenes míticos de las familias, los aconteci-

44. Lytton a Salisbury, 30 de julio de 1876, *Ibid.*, p. 318.
45. *Ibid.*, p. 319.
46. *Gazette of India*, Extraordinario, 1 de enero de 1877, p. 11.

mientos que conectaban a las familias con el gobierno mongol y, en particular, los aspectos del pasado que relacionaban a los príncipes y jefes indios con el gobierno inglés.

En la Reunión Imperial se presentaron los estandartes a los príncipes indios que acudieron. Estas presentaciones sustituyeron a la antigua práctica mongol del intercambio de *nazar* (monedas de oro) y *peshkash* (posesiones preciosas) por *khelats* (prendas de honor) que había marcado la anterior práctica británica del *durbar*. Al eliminar lo que habían sido rituales de incorporación, los británicos completaron el proceso de redefinición de la relación entre gobernante y gobernado que habían iniciado a mediados del siglo XVIII. Lo que había sido un sistema de autoridad basado en la incorporación de subordinados a la persona del emperador era ahora la expresión de un orden jerárquico lineal, en el cual la presentación del estandarte de seda convertía a los príncipes indios en súbditos legales de la reina Victoria. En la concepción británica de la relación, los príncipes indios se convertían en caballeros ingleses y debían ser obedientes y guardar fidelidad a la emperatriz.

Lytton era consciente de que algunos de los oficiales más experimentados y testarudos, que habían servido en la India y que ahora eran miembros de la secretaría de estado para el consejo de la India, verían la presentación de los estandartes y el establecimiento del Colegio de Armas como algo «trivial y estúpido».[47] Lytton pensaba que esa respuesta sería un gran error. «En términos políticos», escribió, «los campesinos indios son una masa inerte. Si alguna vez se mueve, será de manera obediente no para con sus benefactores británicos, sino para con sus jefes y príncipes nativos, por muy tiranos que sean».[48] Los otros posibles representantes políticos de la «opinión nativa» eran los que Lytton denominaba de modo burlón «mandriles», que habían sido enseñados a escribir «artículos semisediciosos en la prensa nativa y que no representaban más que la anomalía social de su propia posición».[49] Pensaba que los jefes y príncipes indios no eran una simple nobleza, sino «una poderosa aristocracia», cuya complicidad se podía asegurar y usar de modo eficiente. Además de su poder sobre las masas, la aristocracia india se podía dirigir fácilmente, si se la atraía adecuadamente, ya que «se dejan afectar fácilmente por los sentimientos y son susceptibles a la influencia de símbolos que no se corresponden exactamente a los hechos».[50] Los británicos, continuaba Lytton, podían ganar «su lealtad sin necesidad de perder ni un ápice de nuestro

47. Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1876, I. O. L. R., E218/518/1, p. 149.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, p. 50.

poder».[51] Para reforzar su argumento, Lytton se refirió a la posición británica en Irlanda y en particular a la experiencia reciente con los griegos jónicos, que, al no poder oponerse al «buen gobierno» del régimen británico, se rindieron de forma entusiasta a todas estas ventajas por lo que él llamaba «un poco de banderolas con los colores griegos». Y añadía, para subrayar su razonamiento sobre la aristocracia india, que «cuanto más al este vas, mayor es la importancia de un poco de banderolas».[52]

LA ESCENIFICACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA COLONIAL DE LA INDIA: LOS INVITADOS A LA REUNIÓN IMPERIAL

En el centro de la escena, según el designio de los orquestadores de la reunión, se hallaron los sesenta y tres príncipes reinantes que aparecieron en Delhi. Fueron descritos por Lytton como los dirigentes de cuarenta millones de personas que poseían territorios mayores que Francia, Inglaterra e Italia.[53] Los jefes gobernantes y los trescientos «jefes titulares y caballeros nativos» que acudieron fueron vistos como «la flor y nata de la nobleza india». Lord Lytton escribió:

> Entre ellos se encontraban el príncipe de Arcot y los príncipes de Tanjore de la presidencia de Madras; el maharajah Sir Jai Mangal Singh y algunos de los principales Talukdares de Ourdh; cuarenta representantes de las familias más distinguidas de la provincia noroeste, descendientes de la antigua familia real de Delhi; descendientes de los Saddozai de Cabul y los jefes Alora de Sindh, los Sardars sikhs de Amritsar y Lahore, los rajputs de las montañas Kangra; el semi-independiente jefe de Amb, en la frontera Hazara, los embajadores de Chitral y Yassin, que acudieron con el tren del maharajah de Jammu y Chasmere; árabes de Peshawar, jefes patanes de Kohat y Derajat; Biluch Tommduis de Dera Ghazi Khan; ciudadanos principales de Bombay, nobles gondos y mahratha de las provincias centrales; rajputs de Ajmere y nativos de Birmania, la India central, Mysore y Baroda.[54]

Esta letanía de nombres, títulos y lugares era para Lytton y los ingleses lo que daba cuerpo a la reunión. Los nombres exóticos, los títulos «bárbaros» y, por encima de todo, la compleja variedad de trajes y aspec-

51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, febrero de 1877, núm 24, para. 5.
54. *Ibid.*

tos fueron señalados constantemente por los observadores ingleses presentes en la reunión. La lista de invitados incluía a representantes de muchas de las familias reales indias que habían sido desposeídas de sus coronas, como el hijo mayor de el «ex-rey de Oudh», el nieto de Tipu Sultan y miembros de la «antigua familia real de Delhi» (la casa del emperador mongol). La presencia de estos descendientes de las antiguas grandes casas gobernantes de la India confirió a la reunión cierto sabor a triunfo romano. La concepción británica de la historia india se ponía de manifiesto como una especie de «museo viviente», con los descendientes tanto de los enemigos como de los aliados de los ingleses representando el período de conquista de la India. Los «gobernantes» y los «ex-gobernantes» eran personificaciones fosilizadas de un pasado que los conquistadores británicos habían creado a finales del siglo XVIII y a principios del XIX. Toda esta «historia» se reunió en Delhi para anunciar, ensalzar y glorificar la autoridad británica representada en la persona de su monarca.[55]

La conjunción del pasado y del presente se puso de relieve en el primer anuncio oficial de la Reunión Imperial, cuando se dijo que los invitados estarían «aquellos príncipes, jefes y nobles en cuyas personas *la ambigüedad del pasado* se asocia con la prosperidad del presente».[56] Indios de todas partes del imperio e incluso algunos asiáticos de allende las fronteras fueron percibidos, en su diversidad, como una afirmación de la necesidad del gobierno imperial británico. El virrey, que ocupaba el lugar de la emperatriz, representaba la única autoridad que podía reunir a la vez la gran diversidad inherente a la «sociología colonial». La unidad del imperio se veía literalmente como proporcionada por los extraordinariamente ordenados y benditos gobernantes británicos de la India. La diversidad se mencionó frecuentemente en los discursos, que fueron un hecho característico de los diez días de actividades de la reunión. En el banquete de gala previo, con un público mixto de indios con sus «trajes nativos» y de británicos con sus levitas y uniformes, Lytton afirmó que si se quería conocer el significado del título imperial, todo lo que había que hacer era «mirar alrededor» para contemplar un imperio «multitudinario en sus tradiciones, así como en sus habitantes, casi infinitos en la variedad de razas que lo pueblan y en las creencias que han conformado su carácter».[57]

La sociología colonial de la India no era de ningún modo fija ni rígidamente clasificada u ordenada. El sistema clasificatorio se basaba en criterios múltiples, que variaban en el tiempo y según la región. En la base

55. Para una lista de los principales invitados, véase *Ibid.*, encs. 1 y 2.

56. *Gazette of India*, Extraordinary, 18 de agosto de 1876.

57. I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, febrero de 1877, núm, 24, enc. 11, «Speech of Lord Lytton at State Banquet».

de la clasificación había dos tipos de criterios: uno que los gobernantes ingleses tenían por «natural», como la casta, la raza y la religión, y otros de orden social, que podían incluir los méritos personales, la educación, tanto occidental como india, la financiación de obras de utilidad pública, los actos de lealtad realizados en nombre de sus gobernantes ingleses y la historia familiar, vista como descendencia y genealogía. Lo que los ingleses pensaban que era «la aristocracia natural» de la India contrastaba a veces con la categoría de «caballeros nativos», cuyo estatus se basaba en sus acciones (criterios sociales) más que en su ascendencia (criterios naturales).

La mayor parte de los veintidós indios que fueron invitados por el gobierno bengalí como «caballeros nativos» eran importantes terratenientes que controlaban extensos estados, como Hatwa, Darbangha y Dumroan en Bihar, o bien eran hombres como Jai Mangal Singh de Monghyr que había prestado leal servicio durante la «rebelión» de Santhal y el «motín» de Sepoy.[58]

El contingente de Madras de «nobles y caballeros nativos» estaba dirigido por los descendientes de dos gobernantes depuestos: el príncipe de Arcot y la hija del último maharaja de Tanjore. Además de los terratenientes de la presidencia de Madras, entre los invitados oficiales se contaban los miembros indios del consejo legislativo de Madras y dos sirvientes civiles indios de rango menor. El contingente de Bombay de «nobles y caballeros nativos» era el más diverso, y el criterio de selección había consistido manifiestamente en cualidades representativas. La ciudad de Bombay envió dos parsis, uno de los cuales, sir Jamesetji Jajeebhoy, era el único indio que, en aquel momento, poseía un título hereditario de caballero inglés, y había sido declarado por el gobierno inglés jefe de la comunidad parsi de Bombay. Además, había un destacado comerciante, considerado «el miembro representante de la comunidad mahometana», un abogado gubernamental del tribunal supremo de Bombay y otro abogado de éxito. En términos de las «comunidades» de la cosmopolita ciudad de Bombay, había dos parsis, dos marathas, un gujarati y un musulmán. El resto de la presidencia se componía de unos cuantos terratenientes, un juez de tribunal de demandas menores, un recaudador suplente, un profesor de matemáticas del colegio de Deccan y el traductor oriental del gobierno de Bombay.[59]

58. I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, enero y febrero de 1877, núm. 24, enc. 2.

59. *Ibid.*

La logística y la planificación física: los campamentos, el anfiteatro y los motivos decorativos

A finales de setiembre de 1876 se elaboraron las listas de invitados y se enviaron las invitaciones oficiales. La planificación pasó entonces a los preparativos físicos para la reunión, la ubicación y la preparación de las sedes de los campamentos, que tenían que suministrar acomodo a más de 84.000 personas que iban a llegar a Delhi a finales de diciembre. Los campamentos estaban dispersos en un semicírculo de unos ocho kilómetros, con la estación de ferrocarril de Delhi como el punto de partida. Para la preparación de la sede había que desalojar unas cien aldeas, cuyas tierras estaban alquiladas y cuyos cultivadores habían sido advertidos de que no plantasen las cosechas de invierno. Se trabajó de modo considerable en el desarrollo de una red de carreteras, suministro de agua, establecimiento de diversos bazares y de facilidades sanitarias apropiadas. Como sucedía siempre con las grandes reuniones de indios del siglo XIX, los británicos estaban preocupados ante la posibilidad de que se produjese un brote epidémico y se tomaron grandes medidas preventivas. Se tuvo que reclutar a muchos trabajadores, que en su mayoría eran los campesinos de las ciudades que habían sido desubicados por la utilización de sus campos para instalar los campamentos. La construcción de las sedes de los campamentos empezó el 15 de octubre, con el comandante general Roberts como principal responsable.

Se pidió a los gobernantes indios invitados que trajesen consigo sus tiendas de campaña y su equipaje; había que calcular correctamente los horarios de los trenes para el transporte de los miles de criados y animales que acompañaban a los dirigentes. Se limitó de manera estricta el número de acompañantes de los amos. La cantidad de criados permitida para cada jefe se basaba en el número de salvas que se le dedicarían: aquellos honrados con más de diecisiete podían llevar quinientos; los que recibirían quince, cuatrocientos; once, trescientos; nueve, doscientos, y los «feudatarios» sin salvas podían llevar cien.[60] Los planificadores estimaron que los gobernantes indios y sus séquitos sumarían 25.600 personas, pero, después del acontecimiento, se calculó que hubo unos 50.741 indios en sus propios campamentos, 9.741 en los campamentos imperiales, como oficinistas, criados y seguidores, y otros 6.438 en los «campamentos misceláneos», como los de la policía, correos, telégrafo, el bazar imperial y los visitantes.[61] Excluyendo

60. I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 de setiembre de 1876, Temple Papers, Euro. MSS. F86/166.

61. Las cifras aparecen en I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, 6 de agosto de 1877, núm. 140, enc. 8.

los campamentos de las tropas que seguían el desarrollo de la reunión, aproximadamente catorce mil, se levantaron ocho mil tiendas de campaña en Delhi y sus alrededores para albergar a los invitados. En total, unas ochenta y cuatro mil personas acudieron a la reunión, de las cuales 1.169 eran europeos.

El campamento imperial central media unos dos kilómetros de largo por unos ochocientos metros de ancho, y sus flancos confinaban con el cantón noreste de la cordillera de Delhi y cubrían los territorios del acantonamiento militar previo al Motín. El complejo de las tiendas de campaña del virrey daba a la carretera principal, de manera que era de fácil acceso para los numerosos visitantes, europeos e indios, que recibía en audiencia. Wheeler, el historiador oficial de la reunión, describió las tiendas del virrey como «casas-tiendas» y «el pabellón» , la inmensa tienda *durbar*, como «un palacio».[62] En su tienda, el virrey presidía la corte, sentado en su silla virreinal, encima de una plataforma elevada, y detrás colgaba un cuadro de la reina Victoria, de rostro severo y vestida de negro, que contemplaba los acontecimientos. Enfrente de él se extendía la enorme alfombra virreinal, con el escudo de armas del gobierno imperial indio. Alrededor se habían colocado sillas en forma de semicírculo para los miembros de su equipo y para los criados más importantes del jefe que venía a rendir homenaje a la Emperatriz recientemente proclamada y a su virrey. En filas alrededor de la tienda virreinal había mozos vestidos con el traje de la casa real, y a los lados de la tienda, detrás de las sillas, las tropas europeas e indias. Toda la escena estaba brillantemente iluminada con lámparas de gas.

Acampado justo a la derecha del virrey se encontraba el gobernador de Bombay, y a su izquierda el gobernador de Madras; seguían entonces los campamentos de los gobernadores lugartenientes. En la punta sudeste del campamento imperial, adjuntos a los del virrey y el gobernador de Madras, se hallaban los del comandante principal del ejército indio y los de los comandantes de los ejércitos de Madras y de Bombay. Estos campamentos tenían sus propias entradas y eran casi tan extensos como los del virrey. Detrás de éstos, de los de los gobernadores y de los gobernadores lugartenientes, estaban los de los comisarios principales, el residente de Hyderabad y los agentes del gobernador general en la India central, Baroda y Rajputtana. Se accedía a estos últimos por medio de carreteras interiores, pues no estaban de cara a la llanura.

Distribuidos alrededor de las llanuras, a una distancia de dos a ocho kilómetros, se hallaban los campamentos de los indios, organizados por regiones. En la parte este de la cordillera, en la planicie de aluvión del río

62. J. Talboys Wheeler, *The History of the Imperial Assemblage at Delhi* (Londres, 1877), p. 47.

Jumna y muy cercanos al campamento imperial se encontraban los de Nizam de Hyderabad, el Gaekwar de Baroda y el maharajah de Mysore. Éstos eran los «campamentos especiales nativos». Enfrente del campamento imperial se encontraban los de los jefes indios, con el del Mahāràja Sindhia de Gwalior muy cerca del del virrey. Unos cuatro kilómetros al sur se hallaban los campamentos de los jefes de las provincias noroeste y central de Bombay. Dispuestos a lo largo de las murallas occidental y meridional de la ciudad de Delhi se hallaban los jefes del Punjab, con el Maharajah de Cachemira en un lugar preferente: a una distancia de tres kilómetros, era el más cercano al campamento imperial. Los jefes Rajputana estaban acampados a lo largo de siete kilómetros de la carretera Gurgoan, al sur del campamento imperial. A lo largo de ocho kilómetros de la carretera Kootub se hallaban los campamentos de los Talukdars de Oudh. Los nobles de Bengala y Madras estaban a poco más de un kilómetro del campamento principal.

Había un contraste muy marcado entre la distribución de los campamentos europeos y la de los indios. Aquéllos estaban bien ordenados, con carreteras rectas y filas de tiendas a cada lado. Se habían plantado césped y flores para dar el toque inglés que los británicos llevaban consigo por toda la India. Las plantas fueron suministradas por los jardines botánicos de Saharanpur y Delhi. En los campamentos indios, cada gobernante podía arreglar su campamento a su propio estilo. Desde el punto de vista europeo, los campamentos indios eran caóticos y desorganizados, con hogueras dispuestas aparentemente al azar, y con manadas de gente, animales y carros que impedían la libertad de movimientos. Sin embargo, la mayoría de observadores europeos comentaron que los campamentos indios eran muy brillantes y coloridos.[63]

Algunos indios se dieron cuenta del contraste entre el campamento imperial y los demás. Sir Dinkar Rao, que era el *dewan* (primer ministro) de Sindhia, comentó a uno de los ayudantes de Lytton:

> Si alguien quiere entender por qué los ingleses son, y continuarán siendo, los amos de la India, sólo tiene que subir a la torre Flagstaff (el punto más alto, que domina los campamentos) y mirar hacia este campamento maravilloso. Se dará cuenta del método, del orden, de la limpieza, de la disciplina, de la perfección de toda la organización y reconocerá al instante el epítome de todos los derechos de mandar y gobernar que una raza puede tener por encima de otra.[64]

63. Wheeler, *The History of the Imperial Assemblage at Delhi*, p. 47.

64. Citado en Lady Betty Balfour, *The History of Lord Lytton's Administration, 1876-1880* (Londres, 1899), p. 123.

Hay mucha hipérbole, y quizás interés propio, en la afirmación de sir Dinkar Rao. Sin embargo, pone el acento en uno de los aspectos principales que Lytton y sus asociados querían alcanzar con la reunión, es decir, representar la naturaleza del gobierno británico tal y como la concebían, y esto era lo que el campamento representaba en su propia teoría de gobierno: orden y disciplina, que en su ideología era parte de la totalidad del sistema de control colonial.

El anfiteatro y la precedencia

Desde el inicio de la planificación, se consideró la cuestión de la colocación de los invitados como la cuestión individual crucial sobre la que recaería el éxito de la Reunión Imperial. Como hemos visto, había que evitar los problemas de precedencia que, en opinión de expertos como Daly, complicaban los *durbars*. Su transformación terminológica en una reunión permitió a Lytton llevar a cabo esta idea. Insistió en que la reunión no se parecería a un *durbar* en lo que respecta a «sus arreglos y ceremonias, de ninguna de las reuniones llamadas de este modo»,[65] ya que el rito de proclamación del nuevo título no se haría «bajo las tiendas», sino «al aire libre, liberándolo así de las cuestiones de precedencia, el intercambio de presentes y otros estorbos de un *durbar* típico».[66] Los planificadores de la reunión dieron con una solución para la disposición de los invitados en la Reunión Imperial. Se decidió que los príncipes se sentarían en una tribuna semicircular, agrupados según regiones de norte a sur. El virrey se colocaría en una tarima, sentado en su trono virreinal con sólo algunos miembros de su séquito y su familia alrededor. La tarima se situó de tal modo que todos los indios, al menos en las primeras filas, podrían estar a la misma distancia de la persona del virrey. De este modo nadie podía reclamar que tenía superioridad sobre los demás jefes. La tribuna se dividía por provincias o agencias, con la excepción del Gaekwar de Baroda, el Nizam de Hyderabad y el Mahārája de Mysore, que se sentaría en una sección especial en los asientos centrales. Cada una de las principales secciones geográficas tenía una entrada propia, y como se había establecido meticulosamente la precedencia de cada una de las unidades geográficas, no tenían por qué surgir, pensaron los planificadores, cuestiones relativas a la precedencia entre regiones. Había una calle separada que daba acceso a las entradas y se había prescrito el tiempo exacto en que los invita-

65. Lytton, «Memorandum», I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 de setiembre de 1876, Temple Papers, Euro MSS. F86/166, para. 16.
66. *Ibid.*

dos irían entrando. Los oficiales europeos se tenían que sentar mezclados con los indios; por ejemplo, el gobernador lugarteniente del Punjab con los príncipes y notables del Punjab, el agente general de Rajputana y los diferentes residentes entre los jefes de esa región. Lytton escribió:

> Los jefes no hicieron ninguna objeción a sentarse en grupos de sus propias nacionalidades y provincias, así como al hecho de tener que mezclarse o ser clasificados con los de otras provincias como sucedía en un *durbar*. En el momento de recibir al virrey, cada jefe debía dirigirse de su campamento hasta la tribuna que se le había asignado en una procesión de elefantes independiente.[67]

Además del pabellón para los asientos de los nobles se erigieron dos grandes tribunas orientadas de forma oblicua hacia éste, para los seguidores y otros visitantes. Un gran número de soldados del ejército indio y de los ejércitos de los príncipes estaban de pie en filas semicirculares de cara al pabellón, como los sirvientes y otros indios. Mezclados entre los observadores, se encontraban un gran número de elefantes y caballos con sus mozos de establo y sus *mahouts* (jinetes).

Para enfatizar el carácter único del acontecimiento, los organizadores crearon un motivo de conjunto que podría llamarse «Feudal victoriano». Lockridge Kipling, el padre de Rudyard Kipling y director de la escuela de arte de Lahore, un pintor menor de estilo pre-rafaelita y, en sus propias palabras, un «ceramista monumental», estaba a cargo del diseño de los uniformes y la decoración de la reunión.

Se construyó una larga tarima hexagonal para el virrey, encarada al pabellón. Cada lado medía unos 40 pies de largo para un total de 220 pies, y la base tenía 10 pies de alto. Había un amplio tramo de escaleras que conducía a la plataforma donde estaba colocado el trono del virrey. Por encima de la tarima había un gran palio. Las astas que lo sostenían estaban engalanadas con guirnaldas de laurel, coronas imperiales, águilas en forma de gárgolas, estandartes con la cruz de San Jorge y la Union Jack. Había un friso bordado que colgaba del palio, con dibujos de la Rosa, el Trébol de Irlanda y el Cardo con el Loto de la India. También colgaban de las astas que sostenían el dosel, escudos con el Arpa irlandesa, el León rampante de Escocia y los tres Leones de Inglaterra. La tarima semicircular de 800 pies la que se sentaron los jefes y los altos oficiales gubernamentales estaba decorada con flores de lis y lanzas doradas. En las bases que soportaban el palio lucía la corona imperial. De las partes traseras

67. *Ibid.*, para. 18. Ver también Thornton, *General Richards Meade*, apéndice al capítulo 21, «Note on the Arrangement of the Imperial Assemblage».

colgaban grandes estandartes de seda con los escudos de armas de los príncipes y jefes. No todos los observadores de la escena se dejaron impresionar. Val Prinsep, un pintor al que se había encargado que pintara la escena, como regalo colectivo de los príncipes a su nueva emperatriz, se horrorizó ante lo que consideraba un despliegue de mal gusto. Al ver el escenario, escribió:

> ¡Horror! ¿Qué tengo que pintar? Una especie de cosa que hace de Palacio de Cristal de la repugnancia... es todo metálico, dorado, rojo, azul y blanco... La tribuna del virrey es una especie de templo escarlata de ochenta pies de altura. Nunca se ha visto una ornamentación ni un gusto tan horribles.[68]

Y continuaba:

> Han mezclado ornamento sobre ornamento, color sobre color. [La tribuna del virrey] es como la cúspide de un pastel de doce pisos. Han puesto bordados en paredes de piedra y escudos de lata y hachas de batalla por todas partes. El tamaño [del conjunto estructuras] da la impresión de un circo gigante, y las decoraciones siguen la misma tónica.[69]

La reunión imperial

El 23 de diciembre todo estaba preparado para la llegada de la figura central de la reunión, el virrey, lord Lytton. Los ochenta y cuatro mil indios y europeos habían ocupado sus extensos campamentos, las calles estaban llenas y la sede estaba repleta. Las actividades de la reunión iban a durar dos semanas y el propósito era señalar el acceso de la reina Victoria a su título imperial como «Kaiser-i-Hind». El título fue sugerido por G. W. Leitner, profesor de lenguas orientales y director del Government College en Lahore. Leitner había nacido en Hungría y empezó su carrera como orientalista, lingüista e intérprete del ejército inglés durante la Guerra de Crimea. Se educó en Constantinopla, Malta, el King's College de Londres, obtuvo su doctorado en la Universidad de Friburgo y fue profesor adjunto de turco y árabe y catedrático de árabe y derecho islámico en el King's College de Londres antes de ir a Lahore en 1864.[70] Leitner sos-

68. Val C. Prinsep, *Imperial India: An Artist's Journal* (Londres, 1879), p. 20.
69. *Ibid.*, p. 69.
70. G. W. Leitner, *Kaiser-i-Hind: The Only Appropiate Translation of the Title of the Empress of India* (Lahore, 1876), pp. 11-12.

tenía que el término de «Kaiser» era bien conocido por los nativos, ya que había sido utilizado por los escritores musulmanes para referirse al emperador de Roma y, por lo tanto, el gobernante del imperio bizantino era conocido como «Kaiser-i-Rum». En las actuales circunstancias del gobierno británico en la India, era apropiado, según creyó Leitner, combinar los títulos imperiales del «César» romano, el «Kaiser» alemán y el «Zar» ruso. En el contexto indio sería único y no correría el riesgo de ser mal pronunciado por los indios como sucedía con el título de «emperatriz», ni se asociaría el gobierno británico con títulos tan gastados como Shah, Padishah o Sultán. Evitaría la asociación explícita con los títulos hindúes o musulmanes.[71]

Lord Lytton había indicado a Lord Salisbury a finales de julio de 1876, ya fuera tras su lectura del panfleto de Leitner, ya tras la de Burne, que Kaiser-i-Hind era «muy familiar a la mente oriental» y «ampliamente reconocido» en la India y en Asia Central como «el símbolo del poder imperial». Además, el título era el mismo en sánscrito y en árabe, «sonoro» y no estaba «banalizado ni había sido monopolizado por ninguna monarquía desde los césares romanos». Lytton dejó que Salisbury tomase la decisión final sobre la cuestión del título indio de la reina.[72] Salisbury estuvo de acuerdo con el del uso de Kaiser-i-Hind y se anunció debidamente en *The Times* el 7 de octubre de 1876. El distinguido orientalista R. C. Caldwell lo criticó por oscuro, y Mir Aulad Ali, profesor de árabe y urdú en el Trinity College de Dublín pensaba que era «absurdo», ya que daba «la imagen de una dama europea, vestida en parte con las ropas árabes y en parte con las persas propias de los hombres, y con un turbante indio en la cabeza.»[73]

La llegada de Lytton a la estación de ferrocarril de Delhi señaló el comienzo oficial de la reunión. Bajó del vagón con su esposa y dos jóvenes hijas y su séquito oficial, pronunció un breve discurso de bienvenida a los gobernantes indios y a los altos oficiales del gobierno, dio la mano rápida a algunos de los reunidos y se dirigió al tren de elefantes que esperaban.

Lord y lady Lytton montaron en una houdah de plata hecha expresamente para la visita del príncipe de Gales el año anterior, instalada a lomos del que se tenía por el mayor de la India, propiedad del Rajá de Banaras.

La procesión, dirigida por tropas de caballería, se desplazó por la ciudad de Delhi hasta el Fuerte Rojo, circuló alrededor de Jama Masjid y en-

71. *Ibid.*, p. 9.

72. Lytton a Salisbury, 30 de julio de 1876, I. O. L. R., E218/515, pp. 321-322.

73. *Athenaeum*, núm. 2559 (11 de noviembre de 1876), pp. 624-625, núm. 2561 (25 de noviembre de 1876), pp. 688-689.

tonces se dirigió hacia el noroeste hasta los campamentos de la cordillera. La ruta de la procesión quedaba demarcada por los soldados del ejército indio, tanto indios como británicos, entre los cuales había contingentes de los ejércitos de los principales estados, vestidos con sus corazas «medievales» y con armas indias. Lytton comentó que estos soldados nativos presentaban «una apariencia sorprendente y peculiar... un despliegue variado de armas extrañas, uniformes extraños y figuras extrañas».[74]

Fueron necesarias tres horas para que la procesión atravesase la ciudad y llegase a los campamentos. Mientras que el virrey, su séquito y otros oficiales británicos pasaban, algunos criados de los príncipes indios se pusieron detrás del séquito oficial. Sin embargo, ninguno de los príncipes o de los notables indios que acudieron se añadió a la procesión. Tal y como determinaba su papel durante la reunión, se encontraban allí como destinatarios de la generosidad y los honores que les había de hacer su emperatriz, y tenían que ser espectadores de la actuación británica en nombre de la reina de la India.

La semana que transcurrió entre la llegada de lord Lytton y la gran entrada, y el día de la asamblea celebrada para la lectura de la proclamación del acceso al trono imperial de la reina Victoria, el 1 de enero de 1877, se ocupó en las audiencias concedidas por Lytton a los jefes más destacados, en varias recepciones y en cenas para visitantes y participantes distinguidos. En total, Lytton concedió 120 audiencias, incluyendo el devolver la visita a muchos de los príncipes, y recibió delegaciones con peticiones y memoriales de lealtad a la nueva emperatriz.[75]

Las más importantes de estas reuniones fueron las que se celebraron para los príncipes en la tienda de recepciones del virrey. Un príncipe aparecía en un momento determinado acompañado por parte de su séquito. Al entrar, según su estatus concreto, era saludado por el virrey, que le hacía obsequio de «su» escudo de armas bordado en un gran estandarte de seda. Los blasones de armas de los gobernantes indios habían sido diseñados por Robert Taylor, un funcionario de Bengala aficionado a la heráldica. Taylor ya había diseñado escudos de armas para los gobernantes indios en ocasión de las visitas del duque de Edimburgo en 1869 y el príncipe de Gales en 1876. Lord Lytton decidió ahora que además de los que ya había creado Taylor, se fabricaran ochenta más.

Los escudos que Taylor creó estaban relacionados con su concepción de los orígenes míticos de las diferentes casas gobernantes, la identificación de estas casas con dioses o diosas particulares, los principales acon-

74. Lytton a la Reina Victoria, I. O. L. R., Cartas despachadas a la Reina, desde 12 de diciembre de 1876 hasta el 1 de enero de 1877, E/218/515/2.

75. Thornton, *General Richards Meade*, p. 305.

tecimientos de su historia, las peculiaridades topográficas de sus territorios, o bien incorporaban algún emblema asociado con una casa gobernante o incluso con un grupo de familias. La mayoría de armas de los Rajputs llevaban un sol que simbolizaba que descendían de Rama. Los jefes sikh del Punjab tenían un jabalí en sus banderas. El color del campo de los emblemas podía ser usado para denotar grupos regionales de jefes y algunos tenían árboles o plantas particulares con un significado sagrado para una casa concreta. Incluso acontecimientos como el Motín fueron representados, si significaban lealtad para con los británicos. A veces, la imaginación de Taylor parecía agotarse. Cachemira, un estado tampón creado por los británicos en 1854 con el establecimiento de un Mahárája que gobernaba los territorios que antes habían pertenecido a una serie de gobernantes distintos, tuvo que contentarse con tres líneas onduladas que representaban las tres cordilleras del Himalaya, y tres rosas que representaban la belleza del valle de Chachemira. Las armas estaban bordadas en grandes estandartes de seda de cinco por cinco pies, al estilo romano; no se creía que las banderas indias, que eran de seda, tuviesen la forma adecuada para llevar el escudo de armas de la nueva nobleza feudal.[76] Además del obsequio del emblema y del escudo de armas, los gobernantes indios más importantes recibieron un gran medallón de oro que fue colocado en sus cuellos con una cinta. Los jefes menores recibieron medallones de plata, al igual que cientos de sirvientes civiles y de soldados británicos e indios.

No todo fue bien en la presentación de las banderas y los medallones. Las banderas resultaron ser pesadas y difíciles de manejar a causa del peso de las astas de metal y de las piezas incorporadas, y los indios no acababan de saber qué hacer con ellas. Se pensaba que había que utilizarlas en las procesiones fijándolas a las espaldas de los elefantes. Un oficial del ejército británico, que obsequiaba los medallones de plata a varios de sus soldados indios en lengua urdú, no consiguió hacerles entender el significado que tenían. Se dirigió a sus tropas del siguiente modo: «*Suwars* [cerdos: quería decir *sowar*, la palabra urdú que significa soldado], vuestra Emperatriz os ha enviado un *billi* [gatos, quería decir *billa*, un medallón] para que os lo pongáis alrededor de vuestro cuello».[77] Se pretendía que los regalos que ofrecía la reina sustituyesen la donación de *khelat* y obviasen la presentación de *nazar*, las monedas de oro. Es significativo que

76. R. Taylor, *The Princely Armory Being a Display for the Arms of the Ruling Chiefs of India after their Banners as Prepared for the Imperial Assemblage held at Delhi on the First Day of January, 1877*, I. O. L. R., texto mecanografiado; y *Pioneer Mail*, 4 de noviembre de 1904 (en relación con Taylor, *Princely Armory* en I. O. L. R.)

77. Burne, *Memories*, pp. 42-43.

el principal presente fuera una representación de la versión británica del pasado de los dirigentes indios tal y como aparecía representada en sus escudos de armas.

Al mediodía del 1 de enero de 1877, todo estaba dispuesto para la entrada del virrey en el anfiteatro. Los príncipes y otros notables estaban sentados en sus secciones, la tribuna de los espectadores estaba llena y miles de tropas indias y europeas estaban en formación. El virrey y su séquito particular, incluida su esposa, llegó al anfiteatro al son de la Marcha de Tannhäuser. Mientras bajaban del carruaje, seis trompeteros, vestidos al modo medieval, tocaban una fanfarria. El virrey se sentó entonces en su trono a los acordes del Himno Nacional. El jefe heráldico, descrito como el oficial más alto del ejército indio, leyó la proclamación de la reina que anunciaba que a partir de ese momento se añadiría «Emperatriz de la India» a sus tratamientos y títulos reales.

T. H. Thornton, el secretario de asuntos exteriores del gobierno de la India, leyó entonces una traducción en urdú de la proclamación del nuevo título. Entonces se dispararon cien salvas y las tropas reunidas empezaron a disparar *feux-de-joie*. El ruido de los cañones y los rifles provocó una estampida entre los elefantes y los caballos reunidos; hubo un gran número de muertos y heridos entre los espectadores y se levantó una gran nube de polvo que ensució el resto de preparativos.

Lytton hizo un discurso en el que, como era costumbre en los discursos del virrey para los acontecimientos especiales, destacó el cumplimiento de la promesa de la emperatriz en su proclamación del 1 de noviembre de 1858 de alcanzar una «prosperidad progresiva» combinada con el disfrute sin perturbaciones para los príncipes y pueblos de la India, «de sus honores hereditarios», y la protección «de sus intereses legales».

La base histórica de la autoridad británica en la India fue creada por la «Providencia» que había llamado a la corona «para sustituir y mejorar el gobierno de los buenos y grandes Soberanos», pero cuyos sucesores habían fracasado en

> el intento de asegurar la paz interna en sus dominios. Las luchas se hicieron endémicas y la anarquía era constante. Los débiles eran presa de los fuertes, y los fuertes eran víctima de sus propias pasiones.

El gobierno de los sucesores de la Casa de Tamerlán, siguió diciendo Lytton, «había dejado de guiar el progreso del Este». Ahora, bajo el gobierno británico, todas las «creencias y razas» estaban protegidas y guiadas por «la mano fuerte de una potencia imperial» que lideraría un avance rápido y una «prosperidad creciente».

Lytton se refirió entonces a los códigos de conducta apropiados para

los componentes que constituían el imperio. Se refirió primero a «los administradores británicos y a los leales oficiales de la Corona», a los que se agradecía en nombre de la emperatriz su «gran esfuerzo por el bien del imperio» y su «energía perseverante, su virtud pública y devoción, inigualado en la historia». En particular, se singularizó a «los oficiales de distrito», por su inteligencia paciente y por su coraje de los que dependía el buen funcionamiento de todo el sistema de la administración. Todos los miembros de los servicios civiles y militares se les reconocía, en nombre de la reina, su capacidad para «defender y mantener el alto carácter de vuestra raza y llevar a cabo los benignos preceptos de vuestra religión». Lytton les explicó que «conferían a todos los otros credos y razas de este país los inestimables beneficios de un buen gobierno». La comunidad civil europea recibió felicitaciones por los beneficios que la India había recibido «de sus empresas, industrias, energía social y virtud cívica».

El virrey dio entonces las gracias a los príncipes y jefes del imperio en nombre de su emperatriz por su lealtad y su voluntad demostrada en el pasado en ayudar a su gobierno «si era atacado o amenazado», y para «unir a la Corona Británica con sus feudatarios y aliados para lo que Su Majestad había asumido graciosamente el título imperial».

El virrey explicó a los «súbditos nativos de la Emperatriz de la India» que «los intereses permanentes de este Imperio requerían la supervisión y la dirección supremas de su administración por parte de los oficiales ingleses» que debían «continuar formando el canal práctico por medio del cual las artes, las ciencias y la cultura occidentales... podían volar libremente hacia el Este». A pesar de esta aserveración de la superioridad inglesa, había lugar para que «los nativos de la India» compartiesen la administración «del país que habitáis». Sin embargo, el nombramiento de los servicios públicos más importantes no sólo debía recaer en quienes tenían «cualificación intelectual», sino fue también debía incluir a los «líderes naturales», «por nacimiento, clase e influencia hereditaria», es decir, la aristocracia feudal, que estaba siendo «creada» en la reunión.

El virrey concluyó su discurso leyendo un mensaje telegráfico de «la Reina, vuestra Emperatriz», que declaraba su afecto a todos los reunidos. «Nuestro gobierno», transmitía la reina, está basabo en los grandes principios de libertad, igualdad y justicia, «que estimularán la felicidad» y aumentarán la «prosperidad y el avance del bienestar».[78]

La conclusión del discurso del virrey fue acogida con gritos de entusiasmo, y cuando cesaron, el Mahārāja Scindia se levantó y se dirigió a la reina en urdú diciendo:

78. *Gazette of India*, Extraordinary, 1 de enero de 1877, pp. 3-7.

> *Shah in Shah, Padshah,* Dios os bendiga. Los príncipes de la India os bendicen y rezan porque vuestro *hukumat* [el poder de dar órdenes absolutas que deben ser obedecidas, la soberanía] continúe firme para siempre.[79]

Scindia fue seguido por otros gobernantes que expresaron su agradecimiento y ofrecieron su lealtad. La afirmación de Scindia, que parece haber sido espontánea aunque no consiguiese dirigirse correctamente a la emperatriz con el título apropiado de Kaiser-i-Hind, fue percibida por Lytton como el signo del cumplimiento de los objetivos de la reunión.

Las actividades de la reunión continuaron cuatro días más. Éstas incluyeron una competición de rifles, la inauguración de una carrera de la copa real, ganada convenientemente por uno de los caballos de los príncipes, varias cenas y recepciones más la presentación de lealtad y de peticiones de diversos cuerpos civiles y regionales. Hubo también una gran exhibición que mostraba las artes y oficios indios. Los procedimientos concluyeron con una marcha de las tropas imperiales, seguidas de contingentes de los ejércitos de los príncipes. Se anunciaron largas listas de nuevos honores, se aumentó el número de salvas para algunos príncipes y se recompensó a doce europeos y ocho indios con el título de Consejero de la Emperatriz. Se crearon treinta y nueve nuevos miembros de la Estrella de la India para celebrar la ocasión y un gran número de nuevos títulos territoriales indios. Se liberó a miles de prisioneros o se les redujo la pena y se dieron recompensas pecuniarias a miembros de las fuerzas armadas. El día de la proclamación, se celebraron ceremonias en toda la India. En total, hubo más de trescientas reuniones en las capitales presidenciales, en todas las estaciones civiles y militares y hasta en los cuarteles tahsil locales. En las ciudades, la organización del acontecimiento recayó en oficiales indios locales, e incluyó *durbar*, la ofrenda de poemas y odas en sánscrito y en otras lenguas, desfiles de escolares, a quienes se daban caramelos, se daba de comer a los pobres, se distribuía ropa para los necesitados; y generalmente el punto final lo marcaba la exhibición de fuegos artificiales al ponerse el sol.

Conclusión

Los historiadores han prestado poca atención a la reunión de 1877; como mucho la han tratado como una especie de locura, una gran *tamasha* o un espectáculo, pero de pocas consecuencias prácticas. En historias del nacionalismo indio se la ha considerado como la primera vez que los

79. Thornton, *General Richards Meade*, p. 310.

líderes y periodistas nacionalistas de toda la India se reunieron en el mismo lugar y en el mismo momento, pero se la ignora como una mera decoración de aparador para esconder las realidades del imperio. También se toma como un ejemplo de la crueldad de los dirigentes imperiales que gastaban grandes sumas de dinero público en momentos de necesidad.

En el momento en que fue planeada y poco después, la reunión fue considerablemente criticada en la prensa de lengua india así como en los diarios ingleses. Fue vista por muchos, igual que los intentos de Ellenborough de glorificación imperial, como algo no-inglés y la expresión de las imaginaciones salvajes de Disraeli y Lytton.

No obstante, los indios y europeos continuaron refiriéndose a la reunión como una especie de indicador, con un antes y n después del acontecimiento. Se convirtió en el modelo según el cual se podía medir la importancia de una ceremonia pública. Se puede decir que el acontecimiento en sí mismo tuvo lugar dos veces más: en 1903, cuando lord Curzon organizó un *durbar* imperial en Delhi para proclamar a Eduardo VII emperador de la India en el mismo sitio en el cual se proclamó el título imperial de su madre y, cuando en 1911, también en el mismo lugar, Jorge V apareció públicamente para coronarse a sí mismo emperador. Curzon, hombre de grandes energías, inteligencia y una creencia casi megalomaníaca en su poder para gobernar la India, pasó seis meses planeando «su» *durbar* y se esforzó por seguir las formas que Lytton había establecido. Cuando se desviaba de la norma, se sentía obligado a dar explicaciones detalladas y extensas de sus cambios y adiciones. En cualquier caso, Curzon quería que el Durbar Imperial fuese más «indio» que la reunión, de modo que el tema de la planificación fue «indo-sarracénico», más que «victoriano-feudal». También quería un participación más activa en el acontecimiento por parte de los príncipes, que tenían que ofrecer actos de homenaje directos. Este tipo de participación se convirtió en la pieza central del Durbar Imperial de 1911, cuando muchos de los principales líderes, durante el mismo *durbar*, se arrodillaron individualmente ante el emperador, en lo que se denominó «el pabellón del homenaje», que sustituía la tribuna del virrey como pieza central del anfiteatro.

¿Cuál fue el significado o las consecuencias no sólo de la Reunión Imperial y de los Durbar Imperiales, sino también del idioma ritual creado para expresar y manifestar convincentemente la construcción británica de su autoridad en la India? ¿Consiguieron Lytton y sus sucesores alcanzar sus metas? Por una parte, no fue así, en la medida en que la India, Pakistán y Bangladesh son hoy en día naciones independientes. La idea de la permanencia del gobierno imperial es una curiosidad medio olvidada, incluso para los historiadores que ven los acontecimientos en el período que

va de 1877 a 1947 como una lucha por la subsistencia diaria o la culminación de la lucha anti-imperial de los pueblos indios.

Yo pienso, sin embargo, que hay otro modo de observar la cuestión del éxito o del fracaso de las intenciones de Lytton y sus asociados y la codificación del idioma ritual. Me he centrado casi exclusivamente en la construcción británica de la autoridad y en sus representaciones. Cuando los indios, particularmente en los primeros años de su movimiento nacional empezaron a desarrollar un lenguaje político público propio por medio de sus propias organizaciones, ¿qué lenguaje utilizaron? Yo sugeriría que de hecho utilizaron el mismo lenguaje que sus gobernantes británicos empleaban. Las primeras reuniones del All India Congress Committees eran parecidas a los *durbar*, con procesiones y acentuando la centralidad de las figuras líderes en sus discursos, lo cual se convirtió en el vehículo por el cual intentaban participar en la realización de los valores del «gobierno progresista» y la obtención de la felicidad y el bienestar de los pueblos indios. El lenguaje británico fue efectivo en tanto que estableció los términos del discurso del movimiento nacionalista en su fase inicial. En efecto, los primeros nacionalistas afirmaban que eran más leales a los verdaderos objetivos del imperio indio que sus dirigentes.

El primer Movimiento de No-Cooperación de 1920-1921 se considera como el punto en el cual Gandhi se estableció como figura crucial en la lucha nacionalista. Fue la primera vez que se ponía a prueba un nuevo lenguaje en la forma de la no-cooperación y la resistencia pasiva. Básicamente se trataba del primer rechazo serio y generalizado de la autoridad británica en la India. El movimiento empezó con la declaración de Gandhi según la cual los indios habían de devolver todos los honores y emblemas otorgados por el gobierno imperial. Al hacer esto, Gandhi no atacaba las instituciones de gobierno, sino su capacidad de hacer significativa y vinculadora la autoridad que tenían por medio de la creación de los honores.

La mayor parte de las contribuciones de Gandhi al movimiento nacionalista tenían que ver con la creación y la representación de nuevos códigos de conducta basados en un teoría de la autoridad radicalmente diferente. Estos estaban representados por una serie de señales.-Los indios no tenían que llevar ni vestidos occidentales ni las ropas «nativas» decretadas por sus gobernantes imperiales, sino un simple vestido de campesino tejido en casa. Era en la reunión para la plegaria en común, y no en la atmósfera de *durbar* de las concentraciones políticas, donde tenía que explicar su mensaje. El peregrinaje indio se adaptó a la política en la forma de las marchas de Gandhi, y la idea de la *paidatra* (la marcha del político entre el pueblo) todavía forma pare de los rituales políticos de la India.

Sin embargo, el lenguaje británico no murió fácil ni rápidamente y todavía se manifiesta de diversos modos. Se marcó el final del imperio en el mismo momento en que comenzó, en 1857, con la desacralización del Palacio Mongol, con los oficiales ingleses bebiendo vino y comiendo cerdo. El momento de la transferencia de la autoridad del virrey al nuevo primer ministro de la India independiente se señaló en Red Ford con al arriar la Union Jack a medianoche, el 14 de agosto de 1947, ante una enorme multitud de indios alegres.

6. EL INVENTO DE LA TRADICIÓN EN EL ÁFRICA COLONIAL

TERENCE RANGER

INTRODUCCIÓN

Los decenios de 1870, 1880 y 1890 fueron una época de gran florecimiento de la tradición inventada europea: eclesiástica, educacional, militar, republicana, monárquica. Fueron también la época de la gran penetración europea en África. Las relaciones entre los dos procesos fueron muchas y complejas. El concepto de imperio ocupó un lugar central en el proceso de inventar la tradición en la misma Europa, pero los imperios africanos tardaron tanto en formarse que reflejan los efectos en vez de las causas de la tradición inventada europea. Al desplegarlas en África, sin embargo, las nuevas tradiciones adquirieron un carácter peculiar que las distinguía de sus versiones imperiales tanto en Europa como en Asia.

A diferencia de la India, muchas partes de África pasaron a ser colonias pobladas por blancos, lo cual significó que los colonizadores tuvieron que definirse como amos naturales e indiscutidos de las masas africanas. Los colonizadores recurrieron a las tradiciones inventadas europeas tanto para definir como para justificar su papel, y también para proporcionar modelos de sumisión que a veces era posible imponer a los africanos. En África, por tanto, todo el aparato de tradiciones inventadas —escolares, profesionales y regimentales— se convirtió en una cuestión de mando y control de forma mucho más descarnada que en Europa. Asimismo, en Europa estas tradiciones inventadas de las nuevas clases gobernantes tenían hasta cierto punto el contrapeso de las tradiciones inventadas de los obreros industriales o de las culturas «populares» inventadas de los campesinos. En África, ningún agricultor blanco se consideraba campesino.

Sin duda alguna, los trabajadores blancos de las minas del sur de África se inspiraban en los rituales inventados del sindicalismo europeo, pero ello se debía en parte a que eran rituales exclusivistas y podían utilizarse para impedir que se definiera a los africanos como obreros.

A diferencia, una vez más, de la India, África no ofrecía a sus conquistadores el marco de un estado imperial indígena ni existían allí rituales centralizados de honor y jerarquía. La monarquía representaba la única posibilidad de hacer una asociación entre los sistemas de gobierno africanos y europeos; África poseía, según creían los colonizadores, docenas de reyes rudimentarios. Por consiguiente, en África los ingleses utilizaron la idea de la «monarquía imperial» todavía más que en Inglaterra o la India. La «teología» de una monarquía omnisciente, omnipotente y omnipresente se convirió casi en el ingrediente único de la ideología imperial tal como se presentó a los africanos. También para los alemanes el káiser representaba el símbolo dominante de la férula germana. La tarea de los franceses era más difícil porque tenían que incorporar a los africanos a una tradición republicana.

Pero aunque la ideología monárquica resultó útil para los ingleses, no bastaba para proporcionar la teoría o justificar las estructuras del gobierno colonial en las mismas colonias. Como eran tan pocas las asociaciones que podían hacerse entre los sistemas políticos, sociales y jurídicos británicos y africanos, los administradores británicos se pusieron a inventar tradiciones africanas para los africanos. Su propio respeto a la «tradición» les predisponía a contemplar favorablemente lo que consideraban tradicional en África. Emprendieron la tarea de codificar y promulgar estas tradiciones, transformando con ello la costumbre flexible en rígida prescripción.

Todo esto forma parte de la historia de las ideas europeas, pero también, y en gran medida, de la historia del África moderna. El historiador debe comprender estos procesos complejos si quiere comprender también la particularidad del África anterior al colonialismo; a muchos estudiosos africanos así como a muchos africanistas europeos les ha costado liberarse de los falsos modelos de «tradición» africana codificada por los colonizadores. Con todo, el estudio de estos procesos no es sólo parte de la historiografía, sino también de la historia. Las tradiciones inventadas que se importaron de Europa no sólo proporcionaron a los blancos modelos de mando, sino que, además, ofrecieron a muchos africanos modelos de comportamiento «moderno». Las tradiciones inventadas de las sociedades africanas —ya fueran sus inventores los europeos o los propios africanos, a modo de respuesta— tergiversaron el pasado pero se convirtieron en sí mismas en realidades por medio de las cuales se expresaba buena parte del encuentro colonial.

LA TRADICIÓN INVENTADA EUROPEA Y EL IMPERIO AFRICANO

Las tradiciones que se inventaron en Europa en el siglo XIX se introdujeron en África de manera muy desigual. En los decenios de 1880 y 1890 llegaron al sur de África muchos blancos procedentes de Europa, Canadá y Australia para trabajar en las minas, a la vez que numerosos africanos entraban en la red de mano de obra migrante. Pero no había tradiciones inventadas europeas de índole proletaria o artesanal que sirvieran para dar a los africanos un lugar en la jerarquía laboral, y todavía menos para ayudarles a definirse como artesanos u obreros. En vez de ello, los obreros blancos utilizaron los rituales del sindicalismo europeo, ya fueran resucitados o inventados, para *excluir* a los africanos de la participación. En su estudio del sindicalismo blanco en Sudáfrica, Elaine Katz muestra cómo los mineros blancos reivindicaron la condición de gremio. Dominado por mineros británicos y australianos, su sindicato se «organizó basándose en una afiliación exclusiva restringida a los mineros blancos que trabajaban bajo tierra y poseían el certificado correspondiente». Los líderes sindicales instaban a unos afiliados con frecuencia letárgicos a seguir el estandarte del gremio y la banda de música en las procesiones del Día del Trabajo, rituales de solidaridad obrera que en ese contexto servían para proclamar la condición de elite. Tal como John X. Merriman, primer ministro de la colonia de El Cabo, comentó en 1908, los obreros blancos a los que en Europa se había considerado las «clases bajas» se sentían «encantados, al llegar aquí, de encontrarse en la posición de una aristocracia del color».[1]

Numerosas obras publicadas recientemente muestran que en los decenios de 1880 y 1890 los africanos del este, el centro y el sur de África se estaban convirtiendo en campesinos cuyo excedente agrícola era expropiado por medio de términos de intercambio desiguales, impuestos o rentas a la vez que el cristianismo misional definía su papel de subordinados en un sistema cultural compartido.[2] Pero los campesinos africanos tenían pocas oportunidades de adoptar las tradiciones inventadas que el campesinado europeo había utilizado para tratar de defenderse de las intrusiones del capitalismo. Casi en toda África los agricultores blancos no se consideraban campesinos, sino hacendados. Únicamente a través de algunas

1. Elaine N. Katz, *A Trade Union Aristocracy*, African Studies Institute Communication, nº 3 (Universidad de Witwatersrand, Johannesburgo, 1976).

2. Las dos crónicas más recientes de la «campesinación» son: Robin Palmer y Neil Parsons (eds.), *The Roots of Rural Poverty* (Londres, 1978); Colin Bundy, *The Rise and Fall of the South African Peasantry* (Londres, 1979).

de las iglesias misionales llegaron las formulaciones de los campesinos europeos a los africanos, y sólo después de sufrir transformaciones.

Lo que más se acercó a una iglesia misionera campesina fue la Misión de Basilea. Fruto del pietismo de Württemberg, los misioneros de Basilea llevaron a África un modelo de sociedad rural que se derivaba de su defensa de la vida campesina preindustrial en Alemania. Contra la amenaza de la ciudad industrial, proclamaban el ideal de un «pueblo modélico cristiano», una «tradición» rural reconstituida que se basaba en «la combinación preindustrial de oficios que hacían uso de productos naturales, [y] la familia extensa». Defendían «un marco social y económico "tradicional" en el sentido de que había una relación directa entre las existencias y la producción local de alimentos». El impulso original de su entrada en África fue el deseo de encontrar tierra libre a la que pudieran escapar comunidades campesinas alemanas. En su forma de tratar a los africanos eran «una misión *del* poblado *al* poblado». En la misma Alemania el modelo pietista reflejaba sólo de manera imperfecta un pasado que había sido mucho menos orgánico y coherente. En África no habían existido «poblados» de este tamaño o estabilidad. Los poblados de la Misión de Basilea, lejos de ofrecer a los cultivadores africanos un medio de proteger sus valores, funcionaban más bien como mecanismos de control europeo autoritario y de innovación económica.[3]

Pocas iglesias misionales, aparte de la Misión de Basilea, expresaban tan claramente las aspiraciones de los campesinos europeos. Pero muchas presentaban rasgos que eran fruto de las respuestas de las Iglesias europeas a las aspiraciones campesinas. Así, la Iglesia de Inglaterra había respondido a las tensiones de una sociedad rural cada vez más basada en la clase social creando rituales de comunidad «tradicional», y ahora introdujo en África estas fiestas de la cosecha y procesiones de rogativas por los campos.[4] La Iglesia católica había respondido a la anárquica proliferación de santuarios, cultos y peregrinaciones de carácter campesino y local autorizando una veneración mariana popular y centralizándola en unos cuantos santuarios hacia los que se dirigía el movimiento de campesinos.[5] Se crearon en África réplicas de Fátima y Lourdes. Semejante centralización del ritual y el culto, introducida antes de que existiese un cristianismo popular africano al que pudiesen respon-

3. Paul Jenkins, «Towards a Definition of the Pietism of Wurtemburg as a Missionary Movement», African Studies Association of the United Kingdom, Conferencia sobre los blancos en África (Oxford, septiembre de 1978).

4. James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey, 1825-1875* (Oxford, 1976).

5. Alphonse Dumont, «La Religion —Anthropologie Religieuse», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Faire de l'Histoire, Nouvelles Approches* (París, 1974), II, pp. 107-136.

der, sirvió más para circunscribir que para estimular la imaginación de los campesinos africanos.

No eran las tradiciones inventadas de los obreros y campesinos europeos, sino las de los caballeros y los profesionales las que más importancia tenían para los blancos de África y las que mayor efecto surtieron en los negros. Dos fueron las razones principales de la importancia de estas neotradiciones. En los decenios de 1880 y 1890 ya había en Europa un excedente de capital neotradicional que esperaba ser invertido en ultramar. Los resultados de la preparación de hombres para servir en la extensa clase gobernante de la democracia industrial habían sido casi demasiado buenos. Los hijos menores, los huérfanos de buena familia, los hijos del clero habían experimentado las «tradiciones» de la escuela privada, el regimiento, la universidad, pero no tenían garantizado el ascenso en las jerarquías administrativas británicas. Éstos se desplegaron en África como soldados, cazadores, comerciantes, tenderos, buscadores de concesiones, policías, misioneros. Muy frecuentemente se encontraban haciendo tareas que por definición se hubieran considerado humildes en Inglaterra y que sólo el atractivo de formar parte de la construcción del imperio hacía aceptables; la importancia que daban a su derecho neotradicional a pertenecer a una clase social alta se hizo más intensa.

La segunda razón fue que en los últimos decenios del siglo XIX existía una necesidad desesperada de hacer que la actividad europea en África fuera más respetable y ordenada. Mientras la vida se estaba reestructurando en la misma Inglaterra, con la ascesión de la burocracia y de las tradiciones de servicio en la escuela, el ejército, la iglesia e incluso el comercio, la mayor parte de la actividad europea en el África tropical, ya fuera oficial o extraoficial, había seguido siendo vulgar, miserable, dura e ineficaz. Con la llegada de la férula colonial oficial surgió la necesidad apremiante de convertir a los blancos en una clase gobernante convincente, con derecho a dominar a sus súbditos no sólo por medio de la fuerza de las armas o las finanzas, sino también de la condición perceptiva derivada de la neotradición.

Así pues, se tomaron medidas para tener la seguridad de que los servicios militares y administrativos en África estuvieran relacionados con las tradiciones dominantes. En los comienzos de la administración colonial se utilizó mucho a los oficiales del ejército británico, que ahora era eficiente y honorable. Lugard dependía de ellos para tener administradores «caballerosos» en Nigeria. En 1902, lady Lugard, que se encontraba en Lokoja, a orillas del Níger, pudo describir un verdadero festival de neotradición. Para celebrar el Día de la Coronación, es decir, el día de la primera coronación ostentosa y «tradicional»

> decoramos patrióticamente la mesa con rosas... y brindamos a la salud del rey, mientras la banda tocaba «God Save the King», y una multitud de sirvientes y otros negros se apiñaba en las ventanas y exclamaba: «¡Rey bueno! ¡Rey bueno!». Al mirar a lo largo de la mesa y observar las filas de excelentes rostros de caballero inglés, se me ocurrió que es realmente un fenómeno de nuestro Imperio que podamos, en el corazón de África, reunir en la cena a veinte distinguidos oficiales ingleses de una clase tan excelente como esperarías encontrar en los centros más civilizados de Londres.[6]

Mientras tanto, el sistema de educación de inglés había empezado a formar administradores coloniales civiles. El director de Harrow declaró que

> un director de escuela inglés, al contemplar el futuro de sus alumnos, no olvidará que están destinados a ser ciudadanos del mayor imperio que existe bajo el sol; les enseñará patriotismo... Les inspirará fe en la misión que Dios ha encomendado a su país y a su raza.[7]

Los encargados de contratar personal para el servicio colonial dieron fe del éxito de estos esfuerzos. «En lo que se refiere a las escuelas privadas», escribió sir Ralph Furse, uno de los principales arquitectos del servicio colonial,

> son de suma importancia. Sin ellas no hubiéramos podido llevar la batuta. En Inglaterra las universidades forman la mente; las escuelas privadas forman el carácter y enseñan liderazgo.[8]

Pero también las universidades interpretaron su papel, y pronto el Comisario de Distrito tenía que ser hombre de muchas prendas. Para poder obtener un cargo en la rama administrativa del Servicio Colonial debía tener una licenciatura en Filosofía y Letras por una universidad reconocida... Era una ventaja para el aspirante tener, además de un buen título académico, algún tipo de historial deportivo.[9]

6. Margery Perham, *Lugard: The Years of Authority* (Londres, 1960), p. 80.
7. Citado por Cynthia Behrman, «The Mythology of British Imperialism, 1890-1914» (tesis de doctorado, Universidad de Boston, 1965), p. 47.
8. Sir Ralph Furse, citado por R. Heussler, *Yesterday's Rulers: The Making of the British Colonial Service* (Londres, 1963), p. 82; véase también D. C. Coleman, «Gentlemen and Players», *Economic History Review*, XXVI (febrero de 1973).
9. E. K. Lumley, *Forgotten Mandate: A British District Officer in Tanganyika* (Londres, 1976), p. 10.

Todo esto producía administradores que dirigían sus distritos como *prefects** autoritarios e inventaban sus pequeñas tradiciones propias para mantener a los *fags*** bien despiertos. «D tenía la costumbre», se nos dice del comisario de distrito de Tunduru, en el sur de Tanganyika,

> de dar un largo paseo todas las tardes, llevando sombrero. Cuando, al ponerse el sol, llegaba al punto donde daría media vuelta para volver a casa, dejaba su sombrero colgado en un árbol y emprendía el regreso con la cabeza descubierta. El primer africano que pasara por allí después de irse él y viera el sombrero tenía que llevarlo a casa de D y entregarlo a los sirvientes, aunque fuera en otra dirección y le esperase un largo viaje. Si hacía caso omiso del sombrero, le acosaría el miedo de que el sistema de espionaje de D se enterase y le castigara.[10]

Pero no era suficiente para garantizar que los soldados y administradores en África pertenecieran a una clase social alta. Existía también la necesidad de creer que muchos de los colonizadores blancos eran además, de hecho o potencialmente, herederos de las neotradiciones de gobierno. Al final algunas comunidades de colonizadores consiguieron fundar en África misma réplicas de las escuelas cuyas tradiciones daban validez a la clase gobernante británica. Así, en 1927 se estudió con el colegio de Eton un plan para fundar la «Escuela Privada de Kenia», bajo los auspicios conjuntos de Winchester y Eton, con acuerdos recíprocos sobre personal y becas para los hijos de los blancos pobres. Después de un viaje a Inglaterra para comprobar el apoyo con que contaba el proyecto, el Director de Educación decidió pedir «a todas las principales escuelas privadas que nos facilitaran fotografías de sus edificios con el fin de que los chicos recuerden constantemente las grandes escuelas de su país y los ex alumnos que visiten la escuela puedan recordar su Alma Mater».

Como toque final se daría a la escuela el nombre de Rey Jorge V, «para recordar a las razas atrasadas su participación en el imperio».[11] Pero, para empezar, la transformación se llevó a cabo principalmente por medio de un sistema complejo de reformulaciones que afectaban la manera en que se consideraba a los hombres blancos en África y a la manera en que ellos se consideraban a sí mismos.

10. *Ibid.*, p. 55.

11. M. G. Redley, «The Politics of a Predicament: The White Community in Kenya, 1918-32» (tesis de doctorado, Universidad de Cambridge, 1976), pp. 124, 125.

* Alumnos de los últimos cursos en los que se delega la tarea de mantener el orden y la disciplina en las escuelas privadas (*public schools* inglesas). (*N. del t.*)

** También en las escuelas privadas inglesas, alumnos de los primeros cursos que están al servicio de alumnos mayores. (*N. del t.*)

Este proceso funcionaba de dos formas. El hecho de que el excedente de capital neotradicional *se estuviera* invirtiendo en África, sumado a la participación de miembros de la alta sociedad que iban en busca de fortuna, permitió a los comentaristas recalcar el elemento caballeroso que había entre los colonizadores blancos y sugerir que la experiencia colonial en sí misma preparaba a los demás para ser miembros de una clase social alta. A lord Bryce le llamó la atención «la gran proporción de hombres de buenos modales y cultos con que uno se encontraba» en los «páramos tropicales» de Rhodesia a mediados del decenio de 1890, y añadió que la experiencia colonial fomentaba «el desarrollo de la personalidad en condiciones sencillas pero difíciles, apropiadas para poner de manifiesto la fuerza real de un hombre». En tales circunstancias, Bryce estaba dispuesto a perdonar los entusiasmos neotradicionales más bien vulgares que él mismo deploraba en Inglaterra. Le llamó mucho la atención el entusiasmo que los blancos del sur de África mostraban por el criquet, «el juego nacional».

> Incluso alguien que cree que en Inglaterra la pasión por los deportes atléticos ha superado todos los límites razonables, y se ha convertido en un grave perjuicio para la educación y para el gusto por los placeres intelectuales, puede encontrar en el carácter del clima una justificación para la devoción al criquet... Nuestros compatriotas no dejan que el sol les asuste y les impida practicar el juego nacional. Son tan ingleses en África como en Inglaterra.[12]

Al lado de este proceso de afirmación y formación de caballerosidad había otro: una redefinición de las ocupaciones, de manera que ser tendero o buscador de oro se convirtió en una ocupación propia de caballeros. Puede que los jóvenes caballeros que emigraban a Rhodesia o Kenia soñaran con fundar una hacienda algún día, pero al principio regentar un comercio y comprar productos agrícolas africanos era mucho más rentable que tratar de cultivarlos uno mismo. Se daba por sentado, en todo caso, que los «agricultores» de habla inglesa serían hacendados, es decir, que no trabajarían la tierra ellos mismos, sino que harían uso de sus neotradicionales facultades de mando con el fin de dirigir la mano de obra. Así que, para empezar, confiaban en el conocimiento de la tierra que poseían los africanos —o *afrikaner*— y por medio del comercio se quedaban con el excedente de los productores campesinos. Con ello cumplían una función de suma importancia, toda vez que los trabajadores de las primeras economías coloniales dependían totalmente de los alimentos que producían los africanos. De ahí que, durante un tiempo, se considerase propio de ca-

12. James Bryce, *Impressions of South Africa* (Londres, 1897), pp. 232, 384-385.

balleros regentar un comercio o comprar grano y ganado a los africanos.[13] Lord Bryce encontró «mentes cultivadas y reflexivas» en los jóvenes tenderos blancos de Rhodesia en 1896, o en los buscadores de oro. El ambiente de estos primeros tiempos —y la solidez de las neotradiciones de clase alta— se hace obvio en la autobiografía de Colin Harding, que era hijo del señor de Montacute House. De joven lo que más le interesaba eran las heroicidades propias del cazador. Pero

> la muerte de mi padre reveló el hecho desagradable de que ni yo mismo ni otros miembros de mi familia éramos tan opulentos como pensábamos... Ni yo ni mis hermanos teníamos una profesión, ni todavía los medios de acceder a una.

Con todo, «la caza enseña muchas cosas a un hombre». Harding llegó a Bulawayo en 1894 y se encontró con que «la agricultura fue un fracaso total» y «los hombres como yo mismo eran un artículo invendible». «Los tenderos con experiencia y dignos de confianza», sin embargo, «podían ganar casi lo que quisieran». Pero el joven caballero no se hundió. Harding salió con un viejo amigo del campo de caza a buscar oro. Pronto se encontró ante la necesidad de excavar un pozo. «Fue inútil que tratara de recordarle a mi amigo que poco o nada sabía sobre excavar un pozo, porque me hizo callar con el comentario de que extraer oro venía a ser lo mismo que obligar a un zorro a salir de su madriguera.» Pronto se encontró Harding en la Policía Británica de Sudáfrica y camino de hacer una carrera administrativa propia de un caballero.[14]

Las condiciones en Rhodoesia y Kenia no tardaron mucho en evolucionar hacia una sociedad con un carácter caballeroso más afianzado. Asiáticos, griegos y judíos se hicieron cargo de los papeles de tenderos y «comerciantes cafres»; la acción política debilitó de forma premeditada la producción africana y puso mano de obra a disposición del hacendado. M. G. Redley describe así la naturaleza de la sociedad blanca de Kenia justo al acabar la Primera Guerra Mundial.

La fuente principal de inmigrantes británicos con capital después de la guerra fue lo que se ha llamado la «nueva alta clase media». La riqueza familiar derivada de la iniciativa en la manufacturación, el comercio y las profesiones había difuminado las distinciones de clase de la sociedad victoriana. La educación en la escuela privada había proporcionado la

13. Para la dependencia de los blancos de Rhodesia de la producción africana de alimentos, véase Palmer, «The Agricultural History of Southern Rhodesia», en Palmer y Parsons (eds.), *The Roots of Rural Poverty*.

14. Colin Harding, *Far Bugles* (Londres, 1933), p. 22.

base de unos orígenes para quienes no podían reivindicar de manera directa la pertenencia a una clase social alta en común con los que sí podían. Los orígenes de los colonizadores de la posguerra debían mucho más a la fábrica y la mansión de su propietario, a la rectoría rural y al comedor de oficiales del Ejército de la India que al linaje aristocrático. Sin embargo, la pertenencia a una clase social alta era una forma de vida con la que sentían una gran identificación y por la cual mostraban un interés obsesivo... El carácter de alta clase media de la colonización europea era el mayor aliciente para quienes sentían su condición social y su individualidad amenazadas en la sociedad británica.[15]

Redley describe cómo las neotradiciones funcionaban para mantener unida la pequeña y dispersa sociedad rural blanca. Los juegos de equipo hacían que los vecinos se reunieran con regularidad de una manera aprobada y estructurada. También permitían las expresiones simbólicas de protesta empleando un lenguaje con el que estaban familiarizados tanto los colonizadores como los administradores. Redley describe un «partido de fútbol con disfraces y fines benéficos» que se celebró en Nairobi en 1907 bajo el patrocinio del gobernador y que fue interrumpido por destacados colonizadores disfrazados de oficiales coloniales con hileras de medallas hechas con tapas de lata y cinta roja que marcaron con estacas zonas reservadas para las cuarentenas, los bosques, los nativos y la caza hasta que todo el terreno de juego quedó «vedado».[16]

En cambio, todos los proyectos de incrementar el número de colonizadores blancos trayendo miles de pequeños propietarios y artesanos fracasaron, porque quienes controlaban la sociedad keniana estaban decididos a que permaneciera en manos de «los educados en escuelas privadas poseedores de un patrimonio, una pensión militar, ingresos derivados de inversiones o la seguridad de recibir apoyo de la familia».

La introducción de los africanos en las tradiciones de gobierno

El periodista keniano radical J. K. Robertson criticó despiadadamente a los blancos de Kenia porque creía que obstaculizaban la industria productiva. Para ilustrar lo que quería decir, inventó la historia de un colonizador blanco ficticio.

> John Smith, empleado de un almacén de Londres, encuentra un puesto de escribiente en cierta oficina del África Oriental británica. John Smi-

15. M. G. Redley, *op. cit.*, p. 9.
16. M. G. Redley, *op. cit.*, p. 39.

thers-Smith trabaja afanosamente con los libros de contabilidad y demás. Es el mismo John, sólo que más... Se ha dado cuenta del valor de dos apellidos unidos con un guión... John lleva una intensa vida social. Es la costumbre del país. Raras veces paga sus facturas... Vive de pagarés y de las historias maravillosas sobre la sangre azul de sus antepasados. John es toda una institución en el país [y] se introduce en el corazón mismo de la sociedad de Nairobi.[17]

De manera más general, la fuerza que las tradiciones de gobierno inventadas por los europeos tenían en el África colonial contribuyó a producir soldados y administradores y colonizadores consagrados a la ética «feudal-patriarcal» más que a la «capitalista-transformativa».

Pero en muchos sentidos esto es muy engañoso. Las tradiciones inventadas de la Inglaterra decimonónica eran una manera de dirigir una sociedad industrial cuya complejidad era inmensa, una manera de controlar el cambio y adaptarse a él. También en África los blancos recurrieron a la tradición inventada con el fin de obtener la autoridad y la confianza que les permitieran actuar como agentes del cambio. Además, en la medida en que se aplicaban de forma consciente a los africanos, las tradiciones inventadas de la Europa decimonónica se percibían precisamente como agentes de la «modernización».

Había dos maneras muy directas en que los europeos intentaban hacer uso de sus tradiciones inventadas para transformar y modernizar el pensamiento y la conducta africanas. La primera consistía en aceptar la idea de que *algunos* africanos podían convertirse en miembros de la clase gobernante del África colonial y, por ende, extender a tales africanos la formación en un contexto neotradicional. La segunda —y más común— era tratar de hacer uso de lo que las tradiciones inventadas europeas podían ofrecer en términos de una relación redefinida entre el que mandaba y los que obedecían. La tradición regimental, después de todo, definía los papeles tanto de los oficiales como de los soldados; la tradición de la casa grande, en el caso de la clase alta rural, hacía lo propio con los papeles de los señores y los de los sirvientes; y la tradición de la escuela privada, con los de los *prefects* y los de los *fags*. Todo esto podía utilizarse para crear una sociedad jerárquica claramente definida en la cual los europeos daban órdenes y los africanos las aceptaban, si bien tanto unos como otros se situaban dentro de un marco compartido de orgullo y lealtad. Así, si las tradiciones que los obreros y los campesinos se habían inventado en Europa no ejercían mucha influencia en los africanos bajo el colonialismo,

17. Roger van Zwannenberg, «Robertson and the *Kenya Critic*», en K. King y A. I. Salim (eds.), *Kenyan Historical Biographies* (Nairobi, 1971), pp. 145-146.

las tradiciones de subordinación inventadas por los europeos ejercían una influencia muy considerable en verdad.

El mejor ejemplo de la primera idea —a saber: que algunos africanos podían convertirse en gobernantes por medio del contacto con la neotradición británica— es tal vez la famosa escuela King's College de Budo, en Uganda. La crónica más completa es la de G. P. McGregor, quien señala con agudeza que la provisión de educación elemental no había empezado a tomarse en serio en la misma Inglaterra hasta el decenio de 1870, como parte del proceso cuyo objetivo era poner a la mayoría de la población en el lugar que le correspondía en la jerarquía vocacional y educacional. Por tanto, la proliferación de escuelas elementales en Buganda a finales del siglo XIX fue una extensión notablemente pronta del mismo proceso en el imperio africano. Pero en Buganda, si bien esta clase de educación parecía apropiada para la mayoría formada por los cultivadores campesios, los misioneros anglicanos no la juzgaron idónea para la aristocracia ganda.

> Hasta el momento poco o nada se había hecho por los hijos de las clases altas [escribió el obispo Tucker], que en muchos aspectos estaban peor que los hijos de los campesinos. Estábamos convencidos de que si se quería que las clases gobernantes del país ejercieran en el futuro una influencia beneficiosa en su pueblo y tuvieran sentido de la responsabilidad para con él, era esencial que se hiciera algo por educar a estos niños desatendidos, siguiendo las pautas más sensatas posibles... mediante la disciplina del trabajo y los juegos en una escuela de internos con el fin de formar el carácter para que los bagandas pudieran ocupar el lugar apropiado en la vida administrativa, comercial e industrial de su propio país.[18]

Resumiendo, en Buganda los misioneros querían colocar sobre la educación elemental de estilo británico una estructura de educación secundaria de tipo neotradicional y estilo también británico. Siempre dejaron claro que su intención era «adaptar nuestro método de la escuela privada inglesa a África». Lo consiguieron en una medida extraordinaria. El King's College se construyó en la Colina de la Coronación de los reyes bagandas, por lo que «ambos Oficios de Coronación de este siglo se han celebrado» en la capilla del colegio; «aunque se observaron algunas de las ceremonias tradicionales», el oficio «siguió muchos de los detalles del oficio de coronación inglés».[19] El espíritu de las casas* de la escuela privada inglesa se

18. G. P. McGregor, *Kings College, Budo: The First Sixty Years* (Londres, 1967), pp. 6, 16.
19. *Ibid.*, pp. 35-36.
* Los alumnos de las escuelas privadas inglesas se dividen en grupos llamados *houses* (casas). (*N. del t.*)

estableció rápidamente, y los gandas de la Casa de Turquía solicitaron que el nombre se cambiara por el de Casa de Canadá con el fin de que hiciera juego con la Casa de Inglaterra, la Casa de Sudáfrica y la Casa de Australia, toda vez que Turquía parecía «decididamente ajena al imperio». El lema de la escuela, que, según se dice, también se eligió a petición de los alumnos, era una versión ganda de las últimas palabras de Cecil Rhodes: «Tan poco hecho... tanto por hacer».

McGregor cita una carta que escribió un alumno ganda en el primer año de existencia de la escuela y que nos permite ver con ojos de ganda este notable proceso de socialización.

> Lo primero que hacemos por la mañana cuando nos levantamos es arreglar nuestras camas como es debido. Si no la arreglas como es debido hay juicio o regañina cuando los europeos hacen una visita. En la parte de delante de nuestras tazas está el dibujo de un león. Puede que sea lo que hace que se reconozca a los estudiantes de Budo. Y nadie puede comer nada en el cubículo, y tampoco café, que lo mastican, sino sólo en la veranda donde se come. Cantamos un himno y rezamos y luego aprendemos inglés... Cuando salimos a las cuatro, vamos a jugar a fútbol: en un equipo once y en el otro equipo once, y colocamos a cada hombre en su lugar, el guardameta y los defensas y los medios y los delanteros.[20]

Todo el mundo estaba de acuerdo en que Budo había logrado crear esa cosa intangible, que es «el espíritu de la escuela». Éste se hallaba presente en Budo

> en todo su esplendor, tal como lo hemos respirado en Inglaterra después de experimentar durante generaciones —el espíritu de equipo, de disciplina, de patriotismo local— y muy notable ha sido su traslado al corazón de África.

Sir Phillip Mitchell opinó que Budo era «uno de los pocos lugares de aquí que tiene alma». Más adelante los profesores expatriados criticarían «el hábito budoniano de defender tradiciones que no valen nada simplemente porque siempre han existido».[21]

Fueran cuales fuesen las tensiones que povocaba esta práctica dentro del marco imperial —que de manera tan firme subordinaba la clase gobernante ganda a los oficiales administrativos británicos, y la monarquía ganda a la corona imperial—, no cabe ninguna duda de que los misione-

20. *Ibid.*, pp. 17-18.
21. *Ibid.*, pp. 54, 117, 124.

ros crearon en Budo un complejo afortunado de tradiciones nuevas, que se desarrollaron de forma paralela al creciente ceremonialismo del papel del kabaka y los otros reyes ugandeses con el fin de conseguir una síntesis parecida a la que se logró en la Inglaterra decimonónica. Las ceremonias que organizó el colegio para celebrar el Jubileo de Oro —«Tuvimos cuatro reyes en la mesa principal»— fueron también una expresión ritual del compromiso de gran parte de la clase gobernante ganda con estas tradiciones inventadas que, a estas alturas, ya eran sagradas.[22] Pero el experimento de Budo no sería un modelo general; los propios ingleses lamentarían su alianza original con los jefes gandas y creerían que el verdadero cambio modernizador no podía producirse por medio de ellos. El verdadero cambio modernizador sería fruto de comandantes europeos apoyados lealmente por subordinados africanos.

Existían varias tradiciones de subordinación. Una era la tradición de la jerarquía de la casa grande. Parte de la imagen que el europeo tenía de sí mismo en África era su derecho prescriptivo a tener sirvientes negros: en plena crisis de mano de obra en las minas sudafricanas, había más negros empleados como sirvientes domésticos en Johannesburgo que trabajando en las minas.[23] En 1914 Frank Weston, obispo de Zanzíbar, comparó la comunidad islámica en África con la diferenciación cristiana. Escribió que el cristiano africano no tiene nada a que adherirse excepto «unos cuantos europeos que pasan por su lado en la calle; está por debajo de ellos; puede que sean amables con él; puede que él sea camarero en su comedor, o mayordomo... pero ¿Hermandad? Pues, todavía no».[24] No había ningún impulso hacia la Hermandad en el África colonial. Para la mayoría de los europeos la imagen favorita de su relación con los africanos era la de amo paternal y sirviente leal. Era una imagen fácil de trasladar al empleo industrial. En toda el África meridional, a los empleados africanos no se les definía como trabajadores, sino que, en vez de ello, se les controlaba y disciplinaba al amparo de las disposiciones de las Leyes de Amos y Sirvientes.

Sin embargo, pocos blancos en África mantenían unidades domésticas cuyo tamaño permitiera la existencia de toda la serie «tradicional» de jerarquías de servicio que existía en Inglaterra. La reestructuración de los ejércitos africanos produjo una aplicación más compleja de las neotradiciones europeas de subordinación. En la crónica fascinante que de este

22. *Ibid.*, p. 136.

23. Charles van Onselen, «The Witches of Suburbia: Domestic Service on the Witwatersrand, 1890-1914» (manuscrito inédito).

24. Frank Weston, «Islam in Zanzibar Diocese», *Central Africa*, XXXII, nº 380 (agosto de 1914).

proceso hizo Sylvanus Cookey, los franceses aparecen como los primeros y más imaginativos manipuladores de la tradición inventada de carácter militar. En el decenio de 1850 Faideherbe licenció a sus desmoralizadas tropas reclutadas a la fuerza y atrajo a voluntarios africanos por medio de uniformes «seduisant», armas modernas, juramentos coránicos de lealtad y cursillos intensivos de gloria militar de la tradición francesa.

Incluso se sugirió desde París —con el fin de inculcar, a una edad temprana, un sentido del modo militar en los jóvenes africanos y prepararles para una carrera militar— que a los hijos de los *tirailleurs* se les debía proporcionar uniformes y pertrechos en miniatura parecidos a los de sus padres.[25] Los ingleses tardaron más en seguir esta política. Pero ante la amenaza francesa, también ellos procedieron a regularizar sus regimientos africanos. Lugard aplicó su meticulosa pasión por el detalle a la tarea de transformar la «chusma» de sus tropas nigerianas en una fuerza de combate disciplinada y eficiente. Pronto tendría a sus soldados en gran estima; se les colmó de alabanzas oficiales por su conducta en las campañas de Costa de Oro y el norte de Nigeria; se estaba construyendo una tradición regimental tan rápidamente como el espíritu de Budo. Gran parte de la administración de Lugard la formaban oficiales del ejército; también en el África Oriental «los gobiernos eran en gran parte de carácter militar durante estos primeros años», y el profesor George Shepperson ha comentado:

> la estrechez de la línea entre lo civil y lo militar... Fue por medio de sus fuerzas, tanto como de sus misiones como se llevó la cultura europea a los habitantes indígenas del África Central británica.[26]

Esta clase de admisión de africanos en la tradición militar europea tuvo a la vez las mismas ambigüedades y el mismo grado de éxito que la operación del espíritu de Budo. A veces las dos formas de socialización iban juntas, como en el caso del kabaka Edward Mutesa. Éste se convirtió en kabaka cuando todavía iba a la escuela en Budo y permaneció en ella para terminar sus estudios; su coronación se solemnizó en la capilla de la escuela; encabezó la procesión del Jubileo de Oro. Pero también fue admitido en la tradición regimental del ejército británico.

> Se alistó en el Cuerpo de Oficiales de Cambridge poco después de llegar a la Universidad y se convirtió en oficial... Luego solicitó formalmen-

25. S. J. Cookey, «Origins and pre-1914 Character of the Colonial Armies in West Africa» (Universidad de California, Los Angeles, ponencia para un coloquio, 1972).

26. George Shepperson, «The Military History of British Central Africa: A Review Article», *Rhodes-Livingstone Journal*, nº 26 (diciembre de 1959), pp. 23-33.

te ingresar en el ejército y especificó la Guardia de Granaderos como primera opción... Fue el rey Jorge VI quien, como gesto personal de buena voluntad, sugirió que se hiciera a Mutesa capitán. Mutesa acudió al palacio de Buckingham para la ceremonia.[27]

Ali Mazrui comentó que la dignidad de kabaka se había convertido en «una institución anglo-africana», hecho que nada subrayó tan claramente como las ceremonias que se celebraron con motivo de la defunción de Mutesa. Las exequias se celebraron por partida doble: en Londres y en Kampala, en ambos casos con todos los honores militares.

Se había interpretado un toque de silencio en el primer entierro de Mutesa en Londres en 1969. En aquella ocasión el componente militar del entierro estuvo a cargo de la Guardia de Granaderos británicos. Ahora [en Kampala] la Guardia de Granaderos se limitó a formar parte de la ceremonia. El grueso del componente militar correspondió al ejército ugandés. Y, pese a ello, el universo del discurso entre aquella trompeta en Londres en 1969 y la trompeta en las tumbas de Kasubi en Uganda en 1971 fue en verdad un universo compartido.[28]

Pero la aceptación de Mutesa en las filas de la oficialidad fue una rara excepción. Mucho más generalizada fue la producción de hombres como el sucesor de Mutesa en la presidencia de Uganda, Idi Amin. Mazrui arguye que la ascensión de Amin y su «lumpenmilitariado» puede verse como un renacer de las tradiciones militares pre-coloniales, suspendidas desde la conquista colonial. Pero, de hecho, la carrera de Amin nos proporciona un excelente ejemplo de socialización por medio del ejército colonial. Tal como nos dice Mazrui, cuando fue alistado en los Fusileros Africanos del Rey en 1946, Amin presentaba:

todas las señales del condicionamiento colonial a la dependencia... En el plazo de siete años fue ascendido a soldado de primera y mostraba las cualidades que le granjearon tanto cariño de sus superiores británicos: obediencia instantánea, feroz orgullo regimental, veneración ante Inglaterra y los ingleses, uniforme almidonado con la raya de los pantalones bien planchada y botas cuyas punteras parecían espejos negros.[29]

27. Ali A. Marzui, *Soldiers and Kinsmen in Uganda: The Making of a Military Ethnocracy* (Londres, 1975), p. 173.
28. *Ibid.*, pp. 177, 190, 191.
29. *Ibid.*, pp. 206-207.

Espejos negros de los soldados rasos y suboficiales británicos era precisamente lo que se quería que fuesen los soldados africanos. Tal como ha mostrado Keegan, los ejércitos europeos se habían inspirado libremente en la indumentaria y el aura romántica de las razas «guerreras» con las que se encontraban. No parece que hicieran lo mismo en África, tampoco como resultado de sus encuentros militares con africanos. Le tocó a Baden-Powell, que criticaba la mentalidad de patio de instrucción, inspirarse en las capacidades de exploración de los matabelés para proporcionar a la juventud blanca un entrenamiento flexible, apropiadamente enmarcado en mitos de la jungla dignos de Kipling. Durante mucho tiempo el África meridional presentó una paradoja que consistía en que jóvenes africanos estaban aprendiendo las rigideces regimentales a la vez que jóvenes blancos tomaban noción del arte de vivir en la selva.[30]

La admisión de africanos en lo que se quería que fueran réplicas de las neotradiciones de Inglaterra no terminaba con el oficio de mayordomo ni con escuelas como Budo ni con el alistamiento en el ejército. El hipotético cristiano africano en busca de Hermandad sobre el que escribió el obispo Weston podía, si tenía mucha suerte, «aprender el oficio de mecanógrafo»,[31] y a muchos africanos educados en las misiones se les dio entrada en los estratos inferiores de la jerarquía burocrática. Los escribientes africanos llegaron a valorar el sello de goma y la hilera de plumas en el bolsillo superior de la chaqueta; las sociedades de danza africanas usaban sellos de goma robados para dar autenticidad a la correspondencia entre ellas, y sus miembros bailaban ataviados como burócratas o como militares.[32] El loco de la embarcación fluvial que describe Graham Greene, con sus fajos de papeles y su constante garabatear minutas mientras se esfuerza por arreglar un mundo que se muestra indiferente es un tributo a la capacidad imaginativa —aunque sea también una representación de la impotencia— de las formas de burocracia colonial. Y, por supuesto, a los cristianos africanos que entraban como clérigos en la imperfecta hermandad de las iglesias cristianas mismas se les enseñaba a ejecutar los rituales inventados y reinventados de la eclesiología europea del siglo XIX.

Hubo una periodización aproximada en todo esto. Las tradiciones inventadas europeas fueron importantes para los africanos en una serie de fases que coincidieron en parte. La neotradición militar, con sus demarca-

30. Para un estudio de las ambigüedades de la creación de tropas de Boy Scouts en África y luego tratar de excluir a los africanos de ellas, véase Terence Ranger, «Making Northern Rhodesia Imperial: Variations on a Royal Theme, 1924-1938», *African Affairs*, LXXIX, nº 316 (julio de 1980).

31. Weston, «Islam in Zanzibar Diocese», p. 200.

32. Terence Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa* (Londres, 1975).

ciones jerárquicas claramente visibles y su obvia centralidad para el funcionamiento del colonialismo en sus primeros tiempos, fue la primera influencia poderosa. Sus efectos alcanzaron un punto culminante —en particular en el África oriental— con las campañas de la Primera Guerra Mundial. A partir de entonces, especialmente en el África británica, la presencia militar disminuyó.[33] El modo militar pasó a ser menos influyente que los modos de empleo misionero o el incremento burocrático de africanos empleados por el estado o las empresas. Pero el debate en torno a la secuencia de la influencia o qué neotradición acabó siendo la más influyente —discusión que oscila de un lado a otro mientras los reyes africanos, rodeados de boato neotradicional, dominan algunos estados nuevos, las elites burocráticas triunfan en otros, y el «lumpenmilitariado» de Mazrui controla otros más— es en definitiva menos importante que una evaluación del efecto global de estos procesos de socialización neotradicional.

En verdad ésta fue sin duda muy grande. Las tradiciones inventadas europeas ofrecían a los africanos una serie de puntos de entrada en el mundo colonial claramente definidos, aunque en casi todos los casos se ingresaba en la parte subordinada de una relación hombre/amo. Empezaron por socializar a los africanos en la aceptación de alguno de los modos de conducta neotradicional europea fáciles de conseguir: la historiografía está llena de africanos orgullosos de haber dominado la tarea de ser miembro de un regimiento o de haber aprendido a practicar de manera eficiente el ritual del anglicanismo decimonónico. El proceso terminaba a menudo con serios desafíos a la potencia colonial, expresados frecuentemente en términos de las propias neotradiciones socializadoras. (Los chicos de Budo pasaron de la leal celebración de la «modernizada» ceremonia de la coronación de Edward Mutesa a los disturbios y las protestas porque las autoridades no trataban al kabaka como si fuera un rey «verdadero».) Ésta es una pauta que desarrollaron Martin Channock para los maestros de escuela tradicionalistas de Nyasalandia y John Iliffe, con mayor detalle, para Tanganyika.[34] En sus diversas formas estaba debajo de buena parte de lo que llamamos nacionalismo. Es una pena, aunque en absoluto sorprendente, que Kenneth Kaunda, en su búsqueda de una ideología personal que le ayudara a alcanzar el lide-

33. Tony Clayton, «Concepts of Power and Force in Colonial Africa, 1919-1939», seminario del Institute of Commonwealth Studies (Universidad de Londres, octubre de 1978).

34. Martin Channock, «Ambiguities in the Malawian Political Tradition«, *African Affairs*, LXXIV, nº 296 (julio de 1975); John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge, 1979).

razgo nacional, encontrase consuelo en los Books for Boys de Arthur Mee.[35]

Si volvemos por un momento al asunto de la «modernización» mediante el uso de tradiciones inventadas europeas, tanto sus ventajas como sus limitaciones para los colonizadores se hacen evidentes. *Servían* para dividir a los africanos en categorías relativamente especializadas —el áscari, el maestro, el sirviente, etcétera— y para proporcionar una profesionalización rudimentaria de los trabajadores africanos. Incrustados en las neotradiciones de gobierno y subordinación había requisitos claramente definidos para la observancia del horario de trabajo y la disciplina laboral: los segmentos prescritos con exactitud, casi fanáticamente, de la jornada de los alumnos de Budo; el patio de instrucción como fuente y símbolo de disciplina y puntualidad. Por otra parte, las tradiciones inventadas que se ofrecieron a los africanos eran las de gobierno y no las de producción. Puede que a los obreros industriales se les clasificara como «sirvientes», pero durante mucho tiempo el verdadero sirviente doméstico tuvo un prestigio mucho mayor y podía manipular las reciprocidades que formaban parte de la relación amo/sirviente y a las que no tenían acceso los obreros industriales. Éstos y los campesinos nunca pudieron acceder a los ceremoniales claramente definidos y prestigiosos del soldado, el maestro, el escribiente, excepto en la medida en que los asumían para sí mismos en los disfraces carnavalescos o la danza de competición.[36] Y, tal como hemos visto, a los africanos se les excluía específicamente de las tradiciones gremiales, allí donde existían. Los obreros industriales africanos tuvieron que crear ellos mismos una conciencia y un modo de comportamiento apropiados a su condición.[37]

Nuevas tradiciones de monarquía en el África colonial

Los gobiernos coloniales de África no deseaban gobernar mediante el ejercicio constante de la fuerza militar y no tenían bastante con la colaboración de los africanos a los que se introducía en las neotradiciones de subordinación. En particular, necesitaban colaborar con jefes, caciques y ancianos en las zonas rurales. Esta colaboración era en esencia un caso

35. Kenneth Kaunda, *Zambia Shall be Free* (Londres, 1962), p. 31.

36. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa.*

37. Para un estudio de lo que se ha escrito recientemente sobre la conciencia obrera africana, véase Peter Gutkind, Jean Copans y Robin Cohen, *African Labour History* (Londres, 1978), introducción; John Higginson, «African Mine Workers at the Union Minière du haut Katanga», American Historical Association (dicimbre de 1979).

muy práctico de intercambio de beneficios.[38] Pero los gobernantes coloniales sentían la necesidad de una ideología del imperio compartida, capaz de dar cabida tanto a blancos como a negros, capaz de dignificar los aspectos prácticos de la colaboración y de justificar la dominación blanca. Los ingleses y los alemanes la encontraron en el concepto de la Monarquía Imperial.

En el África Oriental alemana el concepto de centralidad de la monarquía tenía dos aspectos. Por un lado, los alemanes creían que los propios africanos poseían una idea rudimentaria de la dignidad de rey y, especialmente en las primeras etapas de interacción con gobernantes africanos, animaban las afirmaciones africanas de realeza y las adornaban con parte del atrezzo del teatro ceremonial de la Europa decimonónica. Así, en 1890 un oficial alemán informó al káiser de que había ofrecido regalos del emperador al jefe Rindi de los chaggas: «Mientras los soldados presentaban armas... le envolví los hombros con la capa de la coronación... de la Ópera de Berlín y puse en su cabeza el casco bajo el cual Niemann una vez cantó Lohengrin».[39] Por otro lado, los alemanes creían que las ideas africanas del gobierno personal por parte de un monarca podían ampliarse infinitamente de tal modo que la figura de un káiser todopoderoso pudiera llegar a personificar la autoridad imperial alemana. Tal como nos dice John Iliffe:

> La ceremonia que constituía el epítome de la dominación alemana era la celebración anual del cumpleaños del káiser. En todas las sedes de distrito los áscaris desfilaban ante una multitud muy numerosa. Después de la revista y la instrucción, el oficial alemán de mayor categoría dirigía la palabra a las gentes y ensalzaba las virtudes de su emperador y pronunciaba tres «hurras», que los presentes coreaban, por el káiser y el Reich. Y luego la gente danzaba, formando círculos dispersos por la plaza de armas.[40]

Pero fueron los ingleses quienes más lejos llegaron con la ideología monárquica. El rey británico no tenía nada que se pareciese al poder ejecutivo real del káiser alemán. Pero del rey/emperador británico se hablaba en términos más místicos que prácticos. J. E. Hine, obispo de Rho-

38. Para una crónica reciente de intercambios de colaboración, véase Ronald Robinson, «European Imperialism and Indigenous Reactions in British West Africa, 1890-1914», en H. L. Wesseling (ed.), *Expansion and Reaction: Essays in European Expansion and Reactions in Asia and Africa* (Leiden, 1978).

39. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, p. 100.

40. *Ibid.*, pp. 237-238.

desia del Norte, vio en la coronación del rey Jorge V «un gran acto ceremonial de religión». Algunos aspectos del ritual los halló «demasiado teatrales y parecidos a una escena de ópera», y hubo «demasiada música "escrita especialmente para la ocasión", música moderna, para mi gusto ruidosa y poco melódica». Pero

> en conjunto, la Coronación fue un espectáculo espléndido. No fue una simple muestra de pompa medieval, sin relación con la vida moderna y el espíritu del siglo XX; ningún despliegue teatral de magnificencia bien escenificada... Fue simbolismo del máximo esplendor, pero había realidad detrás de todo ello: la sagrada unción del ungido Señor, un acto de carácter casi sacramental, seguido por la imposición en la cabeza de este hombre único de la Corona que es el símbolo externo de la tremenda pero sublime responsabilidad del Gobierno de todo el pueblo inglés y de las numerosas naciones de ultramar que deben lealtad al rey inglés.[41]

En la propia Rhodesia del Norte, el administrador en funciones convocó a todos los jefes ngoni y a su gente a una fiesta del Día de la Coronación; la banda de la «policía nativa» tocó; el representante anglicano «vestido de ceremonia rezó la plegaria escogida especialmente para la ocasión, de pie junto a la bandera». El embelesado misionero informó de las celebraciones de aquella noche.

> En el valle había cuatro hogueras enormes alrededor de las cuales varios centenares de nativos de tez morena hicieron cabriolas y danzaron. Algunos llevaban cascabeles en los pies, y casi todos empuñaban *knobkerries**... Los europeos, protegidos por una cortina de hierba, se hallaban sentados en semicírculo, y entre ellos y el fuego danzaban los habitantes del terruño... Entonces la banda de la policía dio unos pasos al frente y a la luz de las llamas moribundas nos obsequió con «The March of the Men of Harlech», «Onward Christian Soldiers» y otras melodías.[42]

Sin embargo, no era sólo la iglesia oficial la que hablaba de la monarquía en términos religiosos. De hecho, los administradores laicos llevaban el discurso aún más lejos y presentaban a los oyentes africanos un rey que

41. J. E. Hine, «The Coronation of King George V», *Central Africa*, XXIX, n° 344 (agosto de 1911), pp. 200-201.

42. A. G. de la P., «How the Angoni kept Coronation Day», *Central Africa*, XXX, n° 345 (septiembre de 1911), pp. 242-243.

* Un *knobkerry* es un bastón corto y grueso, de cabeza nudosa, que se utiliza como arma o proyectil. (*N. del t.*)

era casi divino; omnipotente, omnisciente y omnipresente. Una serie de discursos oficiales dirigidos a los sotho, por ejemplo, hizo hincapié en que el rey conocía su situación, se preocupaba por su bienestar y era responsable de decisiones que en realidad había tomado el gabinete. En 1910, el príncipe Arthur de Connaught dijo al jefe supremo de los sotho que el nuevo rey, Jorge V, «recuerda las peticiones que hicisteis a Su Majestad el difunto rey Eduardo» y que sabía «que cuando decida, si decide, que ha llegado el momento de incluir Basutolandia en la Unión Sudafricana obedeceréis lealmente su decisión».[43] En 1915 lord Buxton aseguró al jefe supremo que «Su Majestad nunca deja de interesarse por el bienestar de los basutos» y que apreciaba su apoyo a «los grandes ejércitos que el rey ha enviado contra sus enemigos».[44] En 1925 el príncipe de Gales dijo a los sotho que estaba

> muy complacido al ver que todavía conserváis el recuerdo de mi bisabuela la reina Victoria... Ya no está con nosotros, pero el rey continúa velando por vosotros con paternal solicitud. Debéis demostrar que sois dignos de su protección escuchando las palabras de los oficiales que ha nombrado para guiaros y educaros.[45]

Y en 1927 el coronel Amery, secretario de estado para las colonias, dijo a los sotho que «Su Majestad el rey, que me ha enviado en este viaje por sus dominios, se toma el mayor interés por cada uno de sus súbditos... pequeños y grandes».[46]

Cuando el rey hablaba directamente a los sotho —como en el Mensaje Real de 1910—, los oficiales le atribuían palabras de elevado tono patriarcal:

> Cuando un niño se encuentra en apuros acude a su padre, y su padre, después de oír todo lo que se refiere al asunto, decide lo que debe hacerse. Entonces el niño debe confiar en su padre y obedecerle, pues no es más que un miembro de una familia grande y su padre ha adquirido mucha experiencia resolviendo los apuros de sus hijos mayores y puede juzgar lo que es mejor no sólo para el niño pequeño sino para la paz y el bien de toda la familia... La nación de los basutos es como un niño muy pequeño entre los numerosos pueblos del Imperio Británico.[47]

43. Príncipe Arthur de Connaught, respuesta a un discurso, 9 de octubre de 1910, expediente S3/28/2/3, Maseru.
44. Lord Buxton, respuesta a un discurso, abril de 1915, S3/28/2/3, Maseru.
45. Príncipe de Gales, respuesta a un discurso, 28 de mayo de 1925, S3/28/1/9, Maseru.
46. Coronel Amery, respuesta a un discurso, agosto de 1927, S3/28/1/12, Maseru.
47. «The King's Message», octubre de 1910, S3/28/2/2, Maseru.

No es extraño, en vista de todo esto, que el anciano jefe Jonathan recibiera la visita del príncipe de Gales a Basutolandia en 1925 empleando términos que a algunos de los misioneros presentes les parecieron casi blasfemos:

> Para mí hoy es un día muy especial. Me alegro en este día como el anciano Simeón de las Sagradas Escrituras, que se alegró porque había visto al Señor Jesús antes de haber dormido en las sepulturas de sus padres.[48]

En el resto del África británica se usaba la misma retórica. Un agudo observador de las negociaciones del gobernador con los jefes de Rhodesia del Norte en el decenio de 1920 comentó que estaban «concebidas como una ostentación de la benevolencia de Su Majestad para con sus ingenuos súbditos africanos».[49] Ciertamente, el gobernador estaba muy interesado en que su autoridad y la de los administradores de distrito se derivase directamente del rey.

> Todos los que estáis aquí sois un único pueblo... súbditos del rey de Inglaterra. Es deseo del rey que todos sus súbditos vivan juntos en paz... Es para garantizar esto que se envían los gobernadores... El gobernador que vivc en Livingstone y tiene un país extenso que administrar no puede siempre estar en un solo lugar, pero los comisarios de distrito... son representantes del gobernador y del rey, y su trabajo consiste en hacer que se cumplan los deseos del rey.[50]

Los administradores coloniales consideraban de suma importancia la vertiente ceremonial de la monarquía para dar credibilidad a estas afirmaciones. Cuando en 1919 el jefe supremo de Basutolandia pidió permiso para visitar el Vaticano, además del palacio de Buckingham, durante su viaje a Europa, el alto comisario temió que «pudiera quedar excesivamente impresionado por la pompa y el recibimiento del Vaticano y pudiera sacar la conclusión de que ¡el papa era más importante que el rey!». El permiso fue denegado.[51] Cuando el príncipe de Gales visitó el sur y el este de África en 1925, el notorio desagrado que en él producia la ceremonia fue vencido por los ruegos de los administradores coloniales, que

48. Discurso del jefe Jonathan, 28 de mayo de 1925, S3/28/1/9, Maseru.
49. Winfrid Tapson, *Old Timer* (Ciudad de El Cabo, 1957), p. 65.
50. Gobernador sir James Maxwell, discurso en las negociaciones de Ndola, 6 de julio de 1928, expediente ZA1/9/59/1, National Archives, Zambia, Lusaka.
51. Alto Comisario, cable al secretario de estado, 19 de mayo de 1919, S3/28/2/4, Maseru.

le dijeron que si no aparecía vestido de escarlata ante las masas africanas sería mejor que no apareciera de ningún modo. El efecto fue apropiadamente grato. «La llegada del príncipe fue algo espléndido», informó el *Daily Telegraph* desde Basutolandia: «Su Alteza Real resplandecía de medallas y el espectáculo causó una impresión profunda a las masas numerosas y calladas».[52] Del subdistrito de Solwezi, en Rhodesia del Norte, llegó la noticia de que los dos jefes que habían asistido a la reunión con el príncipe

> estaban muy emocionados cuando expresaron la satisfacción que les había producido conocer al príncipe... Las dos impresiones principales que, al parecer, quedaron grabadas en su mente... fueron, en primer lugar, la pompa y la ceremonia relacionadas con la visita —tal como dijo Kapijimpanga, «el *Bwana* resplandecía tanto vestido con su uniforme que no podíamos mirarle»— y, en segundo lugar, que pudieron reunirse amistosamente con todos los demás jefes del Territorio.[53]

La administración de Rhodesia del Norte se jactó de que el encuentro había puesto de relieve la unicidad de todos los pueblos del territorio, no porque todos fuesen africanos, menos aún porque todos fueran rhodesianos del norte, sino porque todos eran súbditos de un rey único y poderoso. Sobre este trasfondo, fue una señal de confianza decreciente más que de arrogancia que, cuando la visita real de 1947, se obligara al gobierno de Rhodesia del Norte a repartir entre los africanos instrucciones impresas que les decían:

> El rey Jorge es el rey más grande del mundo. No es como un jefe africano. No le gusta que la gente se aglomere a su alrededor y espera ver a sus súbditos dando muestra de su mejor comportamiento.[54]

Pero las visitas reales eran por fuerza poco frecuentes en el África colonial. Durante los intervalos había que sostener el culto al rey por medio de rituales inventados en las colonias mismas. Un hombre podía hacer carrera contribuyendo de forma inspirada a inventar dichos rituales. Un ejemplo excelente de ello es la carrera de Edward Twining, que más adelante sería gobernador de Tanganyika. El biógrafo de Twining cuenta que la familia de su madre consideraba que ésta se había casado con un hom-

52. *Daily Telegraph*, 30 de mayo de 1925, «Picturesque Scenes».
53. Informe Anual, comisario nativo, subdistrito de Solwezi, 1925, ZA7/1/9/2, Lusaka.
54. «Northern Rhodesia. The Royal Visit. 11 April 1947. Details of the Programme and Broadcasting Arrangements», P3/13/2/1, Lusaka.

bre de clase inferior a la suya, un clérigo que no era ningún caballero. La poco distinguida carrera militar de Twining y su traslado al servicio colonial formaron parte de la búsqueda de distinción convincente, llevada a cabo, como era tradicional, en los márgenes imperiales de la buena sociedad. Twining acabó encontrando la distinción que buscaba y es obvio que la encontró gracias a su capacidad entusiasmada para inventar tradiciones.

Cuando todavía era un oficial administrativo en Uganda, Twining escribió y publicó un folleto sobre la ceremonia de la coronación del rey de Inglaterra sobre el cual *The Times Literary Supplement* comentó que, si bien era «difícilmente un libro que alguien estaría tentado de consultar en busca de detalles arqueológicos, nada mejor podía desearse para seguir paso a paso el rito moderno». Así pues, tras rendir tributo a la tradición inventada por otros, Twining procedió a inventar la suya propia en el año de coronación de 1937. De hecho, Twining atrajo por primera vez la atención favorable de sus superiores gracias a la eficiente organización de las celebraciones de 1937 en Uganda, que fueron un triunfo de creatividad ceremonial que su autor describió gráficamente:

> Por la noche tuvimos la retreta combinada con el castillo de fuegos artificiales, que fueron en gran medida mi propio espectáculo personal, toda vez que yo mismo lo había inventado, adiestrado a dos de sus componentes, organizado todo, construido una tribuna y vendido todas las entradas... El gobernador, a su llegada, apretó un botón que en realidad no hizo nada, pero figuró que encendía el petardo que a su vez encendía una enorme hoguera en la otra orilla del lago que a su vez disparaba 50 cohetes. Los cornetas tocaron entonces a retreta en la oscuridad y entonces se encendieron unos 40 focos, reflectores y candilejas, y los tambores y la banda tocaron a retreta y el público se preparó para pasarlo bien... Entonces unos cuantos escolares hicieron el Desfile de los Soldados de Juguete. Los detalles de esto los obtuve de la Escuela del Duque de York en Dover y los adapté a las condiciones locales. Los chicos llevaban pantalones blancos, guerreras escarlatas y sombreros sin alas, de color blanco, el oficial un morrión de pelo... Empezó seguidamente la retreta. Fuegos artificiales. Una danza de guerra a cargo de 120 guerreros vestidos con pieles de leopardo. Plumas de avestruz y lanzas y escudos. Luego «De salvaje a soldado», que muestra el proceso de transformación de guerreros nativos en soldados de verdad.

El número central y sensación de la velada fue la retransmisión de la voz del nuevo rey/emperador dirigida a los reunidos por medio de altavoces ocultos. Y al día siguiente se celebró una ceremonia en el tribunal

supremo en la que intervinieron el kabaka, los jueces, el gobernador, los jefes y los obispos: «también invento mío, y resultó una ceremonia de lo más digna».[55]

Durante el resto de su carrera apropiadamente distinguida Twining mostró la misma preocupación por el ceremonial inventado. Fue un vistoso gobernador de Tanganyika. Al final se convirtió en uno de los primeros pares vitalicios que se crearon —ejemplo supremo de tradición inventada— y vendió su Gran Cruz de la Orden de San Miguel y San Juan para poder comprar un «traje de ceremonias de segunda mano con ribetes de armiño auténtico».[56]

En toda el África colonial británica estos rituales se tomaban muy en serio, aunque sólo raramente con la exuberancia de Twining. En un debate reciente en torno a «El estado y el campesinado en el África colonial», John Lonsdale comenta que quizá la mejor manera de penetrar en «la cuestión del estatismo del estado colonial en África» sea «examinar sus fiestas».

> En todo el imperio [escribe] tuvieron lugar celebraciones el 6 de mayo de 1935, el jubileo de plata del rey Jorge V, incluso en la pequeña ciudad de Kakamega, centro de distrito en las colinas del oeste de Kenia... El *poder* del estado se demostró con un desfile de la policía... La *majestad* del gobierno se invocó con un discurso del gobernador, leído por el comisario del distrito, que observó que el rey Jorge estaba presente, incluso para el más humilde de sus súbditos, en su imagen en las monedas, en las medallas de sus jefes. Era «un gobernante muy grande y quiere mucho a su pueblo y vela por que sea gobernado con justicia. Siempre ha mostrado una preocupación personal muy profunda por vuestro bienestar»; y los maestros de escuela-líderes de la opinión campesina ya actuaban entonces de acuerdo con los principios del legitimismo campesino pasando por encima de los servidores del rey y solicitando a su Cámara de los Comunes la reparación de sus agravios... La familia real tenía más vínculos con la *mejora* material de la ciudadanía campesina. En tiempos de la reina Victoria «muy pocas personas tenían prendas de vestir excepto pellejos y mantas y apenas ninguna sabía leer. Ahora tenéis ferrocarriles y carreteras, escuelas y hospitales, ciudades y centros de comercio, que os dan la oportunidad de desarrollo que la civilización y el buen gobierno llevan consigo». La mejora colonial se vinculaba al *esparcimiento* campesino. Los actos de la jornada incluyeron una demostración por parte de la tropa de «boy scouts» del lu-

55. Darrell Bates, *A Gust of Plumes: A Biography of Lord Twining of Godaiming and Tanganyika* (Londres, 1972), pp. 102-105.
56. *Ibid.*, p. 286.

gar... Los gobernantes buscaron el afecto de sus súbditos en el carnaval, casi, de hecho, en *saturnales*. Hubo juegos sólo para africanos, el poste resbaladizo, un tira y afloja, fútbol con los ojos vendados; pero hubo también deporte interracial, una carrera de bicicletas, una carrera de asnos, incluso un partido de fútbol con disfraces entre europeos e indios que dejó boquiabiertos a los nativos. También se echó mano de la *economía* campesina; hubo una carrera de huevos, peniques y harina... También se utilizó la *cultura* campesina; el día empezó con oficios en las iglesias. Los europeos asistieron a la alta cultura del oficio anglicano; para los africanos quedó la «baja cultura» de una celebración católica.[57]

Es evidente que los administradores británicos se tomaban muy en serio este tipo de cosas: Twining, cuando era gobernador de Tanganyika, se negó a negociar con la Unión Africana de Tanganyika de Nyerere porque la consideraba desleal a la reina. Pero es muy difícil evaluar hasta qué punto se lo tomaban en serio los africanos. Lonsdale dice que las celebraciones del Jubileo de Plata en Kakamega fueron parte de la «indigenización del estado» y muestra cómo los líderes del campesinado africano local se movían fácilmente dentro de sus supuestos; en Rhodesia del Norte los jefes halagaban la «teología» oficial dirigiendo sus peticiones de armas de fuego o uniformes al rey por medio de su gobernador y enviaban al rey regalos consistentes en pieles de leopardo o colmillos de elefante; las asociaciones de danza africanas elegían sus reyes y káiseres para que las presidieran con la debida ceremonia; predicadores milenaristas decían a sus oyentes que el rey Jorge, que hasta ahora había sido engañado por sus corruptos consejeros, asumiría el control directo y daría entrada a la edad de oro.[58] Es claro que el símbolo de la monarquía atraía la imaginación. Tal vez durante un tiempo contribuyó también a algún tipo de consenso ideológico entre los europeos y sus colaboradores africanos. Tal como veremos, buena parte de la política de colaboración tuvo lugar dentro de los límites que fijaba la teoría colonial de la monarquía. Pero, tal como demuestra la fatal rigidez de Twining en Tanganyika, después de servir para muchos fines prácticos, la manipulación colonial de la monarquía

57. John Lonsdale, «State and Peasantry in Colonial Africa». En Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory»* (Londres, 1981), pp. 113-114.

58. Una variante interesante que puso directamente en evidencia la ideología imperial formó parte de un sernón que un maestro de La Atalaya, Kunga, predicó en Bulawayo en junio de 1923: «El rey Jorge dice la verdad a los ingleses, pero el pueblo de este país no acata lo que dice, sino que hace sus propias leyes. En 1912 el rey quería venir a Rhodesia para ver a los nativos y cambiar la ley para ellos, pero la gente blanca de Rhodesia del Sur le envió un mensaje que decía que no viniera porque había demasiada enfermedad en el país». Expediente N3/5/8, National Archives, Rhodesia, Salisbury.

y, de hecho, todo el proceso de invención de tradiciones, acabaron siendo contraproducentes. La aparente irreverencia alegre de Twining y su disposición a fabricar tradiciones apenas ocultaban su propio y profundo compromiso con la monarquía, la aristocracia, la neotradición. Inventar una tradición era más fácil que modificarla y hacerla flexible una vez inventada. La tradición *inventada*, a diferencia de la costumbre que evoluciona de manera inconsciente, sólo podía tomarse en serio si se seguía al pie de la letra. Aquel famoso «espíritu» que tanto se celebraba en Budo no podía soplar donde se le antojase entre los huesos secos del ceremonialismo colonial.

Intentos africanos de hacer uso de la neotradición europea

Una de las funciones de la invención de tradiciones en la Europa decimonónica era dar forma simbólica rápida y reconocible a tipos de autoridad y sumisión en ciernes. En África, y bajo la influencia demasiado simplificadora de la dominación colonial, las afirmaciones simbólicas mismas se hicieron más simples y más enfáticas. A los observadores africanos de la nueva sociedad colonial difícilmente se les podía escapar la importancia que los europeos concedían a los rituales públicos de la monarquía, las diversas graduaciones militares, los rituales de la burocracia. Los africanos que trataban de manipular estos símbolos en beneficio propio, sin aceptar las implicaciones de subordinación dentro de una neotradición de gobierno, solían ser acusados por los europeos de trivialidad, de confundir la forma con la realidad y de imaginar que era posible obtener el poder o la prosperidad por el simple procedimiento de emular la práctica ritual. Sin embargo, si esto fuera cierto, la importancia excesiva que se daba a las formas ya había sido creada por los propios blancos coloniales, la mayoría de los cuales eran los beneficiarios, en vez de los creadores, de la riqueza y el poder. Si su monopolio de los ritos y los símbolos de la neotradición era tan importante para los blancos, en modo alguno puede decirse que los africanos obrasen neciamente al tratar de apropiarse de ellos.

Creo que, en líneas generales, había cuatro maneras en que los africanos trataban de hacer uso de las tradiciones inventadas europeas, de forma relativamente autónoma y sin aceptar los papeles que los europeos asignaban a los africanos dentro de ellas. En un nivel, la aspirante burguesía africana intentaba hacer suyas las diversas actitudes y actividades que definían a las clases medias europeas. En otro nivel, muchos gobernantes africanos —y sus partidarios— se esforzaban por conquistar el derecho a expresar su autoridad mediante el uso de los títulos y los símbolos de la monarquía neotradicional europea. Asimismo, había africanos

que adoptaban el simbolismo neotradicional europeo como si fuera una moda, y proclamaban su propia sofisticación no tanto «imitando» a los europeos como por medio de una impresionante demostración de su capacidad para estar al día, para discernir las realidades del poder colonial y para comentarlas sagazmente. Pero en muchos sentidos el uso más interesante de las neotradiciones europeas lo hicieron los africanos que se encontraron desarraigados y necesitaron descubrir nuevas maneras de hacer una sociedad nueva.

La crónica más gráfica de las aspiraciones de la pequeña burguesía africana y su apropiación de las neotradiciones de la clase media británica es la llevada a cabo por Brian Willan en su obra sobre los africanos educados en las misiones de Kimberley durante la década de 1890. «Kimberley en el decenio de 1890 —escribe— era un lugar supremamente británico: la vida cotidiana en la Ciudad de los Diamantes, de hecho, tal vez expresaba, tan claramente como cualquier otro lugar del imperio, el significado y la realidad de la hegemonía imperial británica». Existía en la ciudad:

> una clase creciente y cada vez más coherente de africanos educados que habían llegado a Kimberley atraídos por las oportunidades de encontrar empleo y de utilizar las habilidades relacionadas con la educación que poseían.

Estos hombres aspiraban a convertirse en habitantes seguros del universo liberal británico del siglo XIX, un universo de libertad e igualdad al amparo del derecho consuetudinario, de derechos de propiedad garantizados y de vigor empresarial. Al mismo tiempo, pretendían simbolizar su condición de ciudadanos de dicho universo por medio de su dominio de las tradiciones inventadas más «irracionales» de la clase media británica de las postrimerías del siglo XIX.

Su lealtad a la corona superaba la de los blancos coloniales. «Un símbolo peculiarmente importante y omnipresente... que daba expresión a sus valores y creencias era la figura de la reina Victoria»; en 1897 celebraron el Jubileo de Diamante de la reina con banquetes y discursos de lealtad en los cuales recalcaban sus propios logros «progresivos» y su confianza en la monarquía como garante de los mismos. Crearon «una red de actividades regulares y participaión en las iglesias, los clubes y las sociedades». Sobre todo, se aficionaron al deporte:

> El deporte [escribe Willan] era importante en la vida de la pequeña burguesía africana de Kimberley y proporcionaba otro lazo de asociación y el medio de difundir el valor hegemónico de la sociedad en la que vivían.

Se jugaba al tenis en uno de los tres clubes: el Blue Flag Tennis Club, el Champion Lawn Tennis Club y el Come Again Lawn Tennis Club... Mucho más populares, sin embargo, eran el criquet y el rugby, los deportes principales de la colonia de El Cabo en general... El criquet fue el juego que la pequeña burguesía africana de Kimberley realmente hizo suyo. Que así ocurriera tal vez no tiene nada de extraño. El criquet, después de todo, no era sólo un juego. Era más bien una institución singularmente británica que encarnaba tantos de los valores e ideales a los que... aspiraban. El criquet era un campo de adiestramiento social: la analogía entre el criquet y la vida en general era aceptada por muchos y nadie discutía su valor en la formación del carácter. «El varonil esfuerzo del criquet —afirmó un escritor en el *Diamond Fields Advertiser* de 1893— inculca prudencia, cuidado, paciencia y decisión». El criquet encarnaba y a la vez difundía la idea imperial.

En Kimberley, los dos clubes africanos (había varios equipos en cada uno de ellos) eran el Duke of Wellington Cricket Club... y el Eccentrics Cricket Club: hasta sus nombres son sugerentes, pues ambos simbolizan cualidades sobre las que se edificó el imperio británico.[59]

Andando el tiempo, por supuesto, los blancos sudafricanos pensarían que todo esto representaba tomarse el ideal imperial demasiado en serio. En Sudáfrica no había lugar para una clase gobernante *negra* que jugase al criquet. El criquet africano languideció y fue sustituido más adelante por el proletario fútbol, que es el deporte de masas del África moderna. Sólo en sociedades coloniales excepcionales como, por ejemplo, Sierra Leona pudo la sociedad criolla demostrar con regularidad su verdadero poder mediante espléndidos rituales neotradicionales europeos.

Mientras tanto, los gobernantes africanos «tribales» se encontraron compitiendo por los atributos visibles de la monarquía neotradicional porque su posición se veía amenazada en todas partes bajo el colonialismo del período intermedio. En los primeros tiempos, los administradores coloniales no tenían ningún inconveniente en reconocer a los gobernantes africanos como reyes, y proporcionarles, al igual que a Rindi, el atrezzo de la monarquía teatral. Pero al afianzarse los regímenes coloniales y disminuir su dependencia de las concesiones arrancadas a los gobernantes africanos, empezó un proceso de deflación. Así, la reivindicación del noroeste de Rhodesia por parte de la British South Africa Company dependía en gran medida de las concesiones que había obtenido de Lewanika de Ba-

59. Brian Willan, «An African in Kimberley: Sol T. Plaatje, 1984-8», Conference on Class Formation, Culture and Consciousness: the Making of Modern South Africa (enero de 1980), pp. 3, 5, 14-15.

rotselandia. Lewanika fue calificado como gran rey y recompensado con el acceso al hechizo de la corona británica. El apogeo simbólico de la carrera de Lewanika fue la invitación a asistir a la coronación de Eduardo VII en 1902. Lewanika fue recibido con honor por la «sociedad» inglesa:

> pusieron carrozas reales a su disposición, en un pueblo de Dorset desengancharon los caballos de su carroza para que la gente del lugar pudiera tirar de ella, personas como la duquesa de Abercorn le enseñaron juegos sencillos mientras tomaban té.

Le alentaron a adquirir, para usarlos tanto en Inglaterra como al volver a su país, algunos de los símbolos del ceremonialismo real británico: una carroza real, un uniforme de gala de almirante, chaquetas escarlatas para sus sirvientes en Lealui. «Cuando los reyes se sientan juntos —proclamó el anciano gobernante lozi— nunca faltan cosas de que hablar».[60]

Pero no tardó el anciano en encontrarse con que se le negaba por completo su dignidad de rey. Al sentirse más segura, la administración de Rhodesia del Norte recortó los poderes de Lewanika, rechazó sus protestas y recalcó esta retirada de favor por medio de una manipulación doble del simbolismo real. Se ordenó que el alto comisario y el administrador fuesen recibidos con el saludo real lozi; también se ordenó que dejara de utilizarse el título de «rey» para referirse a Lewanika, toda vez que le elevaba por encima de los otros jefes y hacía una analogía con el monarca imperial que se consideraba de todo punto inapropiada.[61] Una pauta parecida se observa en el reino de Ankole de Uganda. También allí hubo un período inicial de apoyo colonial a la monarquía de Ankole al que siguió una reacción en la cual «a los oficiales que trabajaban en el país les desagradaba que se usara el título de rey para los gobernantes de pequeños estados africanos».[62]

En este período intermedio colonial, los «supremos» africanos se esforzaban por obtener el título de rey, ser invitados a las coronaciones británicas, recalcar su autoridad interna por medio de coronas y tronos, coronaciones y jubileos de estilo británico. El Omugabe de Ankole consiguió adquirir un trono y un escudo de armas y una corona.[63] El sucesor de Lewanika, Yeta, trabajó sin descanso por proclamar un estatuto real es-

60. Henry Rangeley a «Dear Mr Cohen», marzo de 1938, Historical Manuscripts 20, RA1/1/1, Lusaka; G. Caplan, *The Elites of Barotseland, 1878-1969* (California, 1970).

61. M. R. Doornbos, *Regalia Galore: The Decline and Collapse of Ankole Kinship* (Nairobi, 1975).

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*

pecial. Tenía ciertas ventajas. Siempre que un personaje de la realeza visitaba Rhodesia del Norte, la administración buscaba desesperadamente algo que enseñarle aparte de las cataratas Victoria. Y siempre tenían que recurrir a los lozis. Al examinar las posibilidades ceremoniales para la visita del príncipe de Gales en 1925, el gobernador deploró que «hablando en general, no es probable que alguno de estos jefes cause gran impresión», pero se consoló pensando que la «demostración acuática» de los lozis probablemente resultaría «bastante pintoresca» para lo que eran las ceremonias nativas».[64] Yeta bajó con su flota por el Zambeze para recibir al príncipe, pero procuró resaltar en su discurso que «hubiera sido un gran placer para nosotros recibir y dar la bienvenida a Vuestra Alteza Real en nuestra casa con un recibimiento ceremonioso *apropiado*».[65] Además, había muchos miles de lozis trabajando en las minas y ciudades del sur, muchos en calidad de escribientes y supervisores. Estos «hombres nuevos» estaban totalmente dispuestos a donar dinero y redactar peticiones con el fin de recuperar el título de «rey» para su supremo. Finalmente, debido al estatuto especial de Barotselandia, la administración no podía sencillamente imponer «reformas» locales allí, sino que tenía que negociar con Yeta.

Aprovechando todas estas ventajas, Yeta se apuntó un señalado triunfo simbólico al final de su reinado. Estaba decidido a asistir a la coronación de 1937. Los obstáculos eran formidables. El secretario de estado en Londres al principio había decidido no invitar a ningún gobernante africano a la ceremonia y no ir más allá de los príncipes indios. Los administradores de Rhodesia del Norte consideraban que la coronación era un rito sacramental apropiado sólo para blancos; los africanos no debían penetrar en aquel sanctasanctórum; la liturgia de la coronación «no significaría nada para la gran mayoría de los nativos».[66] Pero Yeta explotó todas sus ventajas; hizo concesiones relativas a la «reforma» del gobierno local y fue invitado. Su viaje al sur fue triunfal y los migrantes lozis que trabajaban en otras regiones del país acudían en gran número a la línea del ferrocarril con el fin de donar fondos para el viaje. El rey recibió a Yeta, que le dedicó el saludo real lozi, y volvió triunfalmente a Barotselandia, donde los progresistas lozis se declararon

> muy contentos del honor que el Imperio Británico ha conferido a Barotselandia al invitar a Vuestra Alteza a asistir a la Coronación y más que

64. Sir Herbert Stanley a sir Geoffrey Thomas, 7 de julio de 1925, P3/13/3/8, Lusaka.
65. Discurso de Yeta III, 18 de junio de 1925, RC/543, Lusaka.
66. Acta sobre secretario de estado a gobernador, 67 de febrero de 1937, sec. 1/1792, Lusaka.

nada al dar a Vuestra Alteza uno de los mejores asientos de la Abadía, lo cual es un privilegio del que sólo han disfrutado unas cuantas entre miles y millones de personas.[67]

El secretario de Yeta, Godwin Mbikusita, cuyo libro *Yeta III's Visit to England* se publicó en 1940, dejó constancia del triunfo para la posteridad.

La Coronación [escribió Mbikusita] fue el acontecimiento más grande que nunca hayamos visto ni volveremos a ver en nuestra vida. Nadie podría pensar que está realmente en la tierra al ver la Procesión de la Coronación, sino que, o bien está soñando, o se encuentra en el Paraíso.

Pero también dejó bien claro que Yeta rindió homenaje al rey Jorge de rey a rey, y señaló que Sobhuza II de Swazilandia había enviado un cable a Yeta «deseando que... saludéis al rey con espíritu real y etiqueta africanos».[68]

Tampoco fueron sólo grandes jefes que en otro tiempo habían ostentado el título de «rey» los que llevaron a cabo esta clase de política simbólica. El recurso a la neotradición real fue una de las técnicas de la gran invención de tradiciones «tribales» que tenía lugar en todas partes en los decenios de 1920 y 1930.[69] Leroy Vail ha descrito lo que sucedió en el caso de los hablantes de tumbuka, que poseían instituciones religiosas y sociales diferentes. Pero bajo el colonialismo un grupo de africanos educados en las misiones crearon una dignidad de supremo tumbuka. Chilongozi Gondwe fue nombrado jefe en 1907 y comenzó una campaña cuyo objetivo era grabar su dignidad real en la mente de los tumbukas. Cada año celebraba el aniversario de su ascensión y empezó a usar el título de «rey». En esto recibió el apoyo entusiasta de la elite misional, que comenzaba a crear una historia mítica del antiguo imperio tumbuka. Tal como comenta Leroy Vail:

Que la elite bien educada aceptara valores tradicionales y un ordenamiento jerárquico de la sociedad bajo unos jefes *no* es motivo de asombro, dada la naturaleza de la educación victoriana que habían recibido en las escuelas (de las misiones).

67. Sobre la visita de Yeta a Inglaterra, véase expediente sec. 2/364, II, Lusaka.

68. Godwin Mbikusita, *Yeta III's Visit to England* (Lusaka, 1940).

69. Terence Ranger, «Traditional Societies in Western Colonialism», Conference on Traditional Societies and Colonialism (Berlín, junio de 1979). Publicado con el título de «Kolonialismus in Ost-Und Zentral Afrika» en J. H. Grevemeyer (ed.), *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus* (Frankfurt, 1981).

El comisario del distrito trató de impedir que Gondwe adquiriese influencia. «[Le] advertí que no debía asumir el título de rey.» Pero al morir Chilongozi Gondwe en 1931, las cosas ya habían cambiado. La administración colonial se mostraba ahora favorable a una política de gobierno indirecto y esto brindó una oportunidad a los miembros de la elite que inventaban tradiciones.

Un ministro africano, Edward Bote Manda, respaldaba al hijo de Chilongozi, John Gondwe, como nuevo jefe. Manda ideó un minucioso rito de coronación que incluía una serie de «Votos de Caudillaje» cuyo modelo eran los que se hacían en la coronación británica: «¿Prometéis solemnemente proteger nuestra religión cristiana y someteros a las enseñanzas de la Biblia que son una guía del recto gobierno de vuestro pueblo?». La dignidad de supremo tumbuka empezaba a adquirir las características de una monarquía cristiana progresista.[70]

Se verá que estos intentos de manipular el simbolismo real británico fueron complejos. Si desde el punto de vista de los jefes eran principalmente reafirmaciones de su posición, desde el punto de vista de los educados en las misiones eran también un intento de *redefinir* la autoridad de los jefes. El rito de la coronación británida, según escribió Mbikusita,

> muestra gran cooperación entre la Corona y el Pueblo, y esto demuestra que aunque el pueblo es súbdito de su rey, él es también súbdito del pueblo... A nosotros nos sorprende mucho ver que la Reina en Inglaterra comparte la Coronación con el Rey. Es una señal de matrimonio irrevocable y verdadera asociación en la vida. La civilización europea ha tardado siglos en darse cuenta de esto y esperamos que, mediante la enseñanza y los ejemplos que nos da esta civilización, esta generación pueda llegar a comprenderlo también.

Los maestros lozis expresaron la esperanza de que la visita de Yeta a la coronación «abriese una puerta para la clase educada de Barotselandia» y «elevase el país mediante la adopción de algunas de las pautas civilizadas que existían en Inglaterra».[71] Una vez más, en África las neotradiciones de Inglaterra se veían como fuente de cambio modernizador.

Pero del mismo modo que el compromiso con el símbolo real acabó resultando limitador para los colonialistas, también sus frutos para los africanos fueron, en el mejor de los casos, ambiguos. Los africanos educa-

70. Leroy Vail, «Ethnicity, Language and National Unity» (ponencia de seminario, universidad de Zambia, 1978). El doctor Vail está preparando la edición de un volumen de etnia y economía política en el África meridional.

71. Mbikusita, *op. cit.*, pp. 56, 63-64, 145.

dos se dieron cuenta de que el camino hacia el verdadero poder para provocar el cambio modernizador no se encontraba en «reinos» africanos relativamente pequeños. Comenzaron entonces a inventar tradiciones nacionalistas, en lugar de tribales. Durante la visita del rey Jorge VI a Rhodesia del Norte en 1947, los intelectuales africanos trataron de aprovechar la ocasión presentando discursos en que proclamaban lealtad, pero formulaban también una serie de argumentos nacionalistas; las antiguas devociones propias de estos casos sólo se mantuvieron por medio de la censura arbitraria de sus textos. Para entonces ya había aparecido una clara distinción entre sus inquietudes y las del supremo lozi, que en 1947 organizó otra ceremonia apropiadamente pintoresca.[72]

Mientras tanto, los gobernantes africanos que *consiguieron* adquirir parte del boato de la monarquía neotradicional se vieron atrapados en una paradoja. De lo que se trataba, como bien resalta Doornbos en el caso de Ankole, era de una transformación de las habituales instituciones monárquicas flexibles y adaptables en una monarquía colonial «encajada en la estructura burocrática y, andando el tiempo, adornada con una gruesa capa de nuevo ceremonialismo». La esencia del cambio en Ankole fue convertir el Omugabe «en un instrumento de jerarquía burocrática y relegar los valores tradicionales al nivel de folclore». Las aspiraciones a ser más como el rey/emperador terminaron con los gobernantes africanos pareciéndose realmente a él, a medida que de forma creciente fueron ocupando el centro ceremonial en lugar del centro político o cultural de sus sociedades. Fue un proceso que quedó muy bien resumido en el título del libro de Doornbos, *Regalia Galore.** Pero, a diferencia del ceremonial del rey/emperador, que todavía cumple una función en la Inglaterra encogida y postimperial, al final resultó que el ceremonial de los reyes africanos no reflejaba nada que tuviera mucha importancia. La dignidad de rey en Ankole fue abolida sin asomo de disconformidad y la prensa local siguió en sus titulares la transición a un símbolo de autoridad más francamente burocrático: «El Trono Reemplazado por el Asiento del Presidente».[73]

Pero los gobernantes y clérigos africanos no fueron los únicos que trataron de manipular los símbolos de la tradición inventada europea. También los aprovecharon miles de otras personas que estaban experimentando la economía colonial, ya fuera como trabajadores migrantes o como modestos escribientes y funcionarios. Cada uno de estos dos grupos procuró adaptarse a la nueva sociedad colonial y en parte lo hicieron por me-

72. Expediente sec. 2/234. Lusaka contiene tanto las versiones originales como las censuradas de los discursos.

73. *Uganda Argus*, 28 de septiembre de 1967.

* *Regalia Galore* significa «distintivos reales en abundancia». (*N. del t.*)

dio de la participación en asociaciones de danza en las cuales se usaba alguna de las tradiciones inventadas europeas para expresar la esencia del colonialismo, como fuente de prestigio o como señal de buen tono. John Illiffe ha descrito las sociedades de danza de la costa del África Oriental alemana justo antes de la Primera Guerra Mundial. En 1911 hubo danzas en honor del káiser a cargo de los *ngoma ya kihuni*, es decir, la asociación de danza de los golfos, nombre que escogieron con actitud desafiante los «inmigrantes de clase baja del interior». Bailaron el *Bom*, que era una imitación de la instrucción militar alemana, y se llamaba así por el sonido de la ametralladora. Escribientes y sirvientes domésticos «celebraban invariablemente el cumpleaños del káiser con *chapaulinge*». Sus asociaciones de danza se reunían en una casa amueblada a la europea, bebían té, «y al finalizar la fiesta decían "¡Hurra!" tres veces».[74] En las ciudades de la costa de Kenia una división de clases parecida producía competencia entre los migrantes arinotis del interior y la juventud marini swahili. Los marinis contaban con ricos patrocinadores aristocráticos y triunfaban sobre sus adversarios plebeyos con procesiones encabezadas por réplicas de los gobernadores y sus secretarios privados; con carros alegóricos en forma de acorazados en cuyo puente almirantes vestidos con uniforme de gala presidían la ceremonia; y en una ocasión gloriosa que todavía se celebra mucho en los álbumes de fotografías de Lamú, con una majestuosa procesión de pares de la cámara de los lores, todos vestidos con el traje de ceremonia completo.[75]

Tal como he argüido en otra parte, estas actividades carnavalescas eran mucho más que una mera imitación de los blancos. Las sociedades de danza descendían de asociaciones más antiguas que durante decenios, y probablemente siglos, habían reflejado la experiencia cambiante de la costa y su *hinterland* y que señalaban un cambio en el equilibrio de poder ora adoptando costumbres omanis, ora adoptando modos indios. Entre otras cosas, las asociaciones de danza fueron muy astutas al sacar partido de divisiones fundamentales en el seno de la sociedad colonial europea y al usarlas como base para la competición de danza. Antes del colonialismo oficial, equipos franceses bailaban contra equipos alemanes y británicos. Bajo el colonialismo, equipos que representaban el poderío marítimo bailaban contra otros que representaban la infantería colonial. En Kenia, equipos que profesaban lealtad a la corona británica —Kingi— bailaban contra los que representaban a los rivales más evidentes de los ingleses: los escoceses. Equipos *scotchi* desfilaban por las calles de Mombasa vestidos con *kilts* y al son de las gaitas, con lo cual celebraban la afortunada in-

74. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, pp. 238-239.
75. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa*.

vención de la tradición escocesa en el siglo XIX. Los galeses, por desgracia, estaban menos presentes en el imperio africano ¡y no había druidas en las competiciones de danza africanas!.[76]

Estos bailes los ejecutaban hombres que o bien se sentían seguros en su propio entorno urbano de la costa o tenían un hogar rural al que regresar. Pero había otros que se sentían desarraigados y necesitaban no sólo reflexionar sobre la experiencia colonial, sino también descubrir una manera de organizar toda su vida. Para estos hombres una tradición europea en particular era útil: el modo militar. Era el modelo mejor definido que existía, especialmente en los primeros tiempos del colonialismo. Sus demarcaciones de autoridad eran obvias, como lo eran sus métodos de inculcar disciplina laboral; era parte muy importante en las primeras sociedades coloniales europeas, y parecía ofrecer un modelo completo de comunidad operativa. Estaba tan a mano que el modo militar y la metáfora militar eran empleados con mucha frecuencia por los misioneros europeos, que armaban e instruían a sus primeros conversos antes de que se estableciera el orden colonial oficial y continuaron instruyendo a sus escolares y organizándolos en bandas de tambores y pífanos hasta muy avanzado el período colonial.[77] Pero una disciplina apropiada no era simplemente algo que imponían los blancos, sino que a menudo era algo que buscaban los africanos. Después de todo, eran los propios africanos quienes tenían que adaptarse a las exigencias del nuevo sistema colonial. Muchas agrupaciones africanas que querían convertirse en comunidades necesitaban un nuevo modelo de interacción social, de jerarquía y control. Los africanos podían hacer uso del modo militar para todos estos fines.

El profesor Ogot cita un caso notable. El obispo Willis visitó a conversos africanos que vivían dispersos en el oeste de Kenia en 1916.

> Formado o formado a medias en una escuela de misión [escribió el obispo], el converso regresa a su poblado nativo y se pierde de vista. La próxima vez que el misionero se encuentra con él tiene a su cargo, porque él mismo se lo ha impuesto, un pequeño grupo de lectores, del cual, a su debido tiempo, saldrá otro pequeño grupo de aspirantes al catecumenado. Así aumenta el trabajo, pero en sus primeras etapas gran parte de él se hace con independencia total de los europeos. Asimismo, quien visite cualquier domingo a los fieles nativos de Kisumu verá lo que no verá en ninguna otra parte excepto en Kavirondo, un grupo de fieles instruidos militarmente y uniformados. No a todos, pero a varios centenares de ellos se

76. *Ibid.*

77. Terence Ranger, «The European Military Mode and the Societies of Eastern Africa» (Universidad de California, Los Ángeles, ponencia para un coloquio, 1972).

les encontrará vestidos con una camisa corta de color blanco con vueltas de color azul oscuro y una hombrera de color azul oscuro también; unas letras toscas, C. M. K., en el pecho; y en el fez de color rojo una cruz azul sobre un escudo blanco. Una inspección más de cerca permitirá ver misteriosos botones y franjas que indican que de cabo a coronel todas las graduaciones están representadas. Dos botoncitos rojos en el hombro indican un teniente, tres un capitán, etcétera. Incluso el contingente de la Cruz Roja encuentra un lugar, con sus propios oficiales, fuera del edificio antes del oficio en la iglesia. Y en todas partes lo mismo, con diferentes grados de eficiencia. Los colores varían, la forma de la cruz del gorro es distinta en los diferentes distritos, pero la misma idea general se ve en todas partes. Lo interesante de la organización es que la idea es exclusivamente de los propios cristianos nativos. Han diseñado y pagado sus propios uniformes. Hacen la instrucción y se organizan sin órdenes ni intervención de ningún hombre blanco; sería difícil encontrar una prueba más clara de independencia natural.[78]

Los europeos y la «tradición» en África

Las tradiciones inventadas de la Europa decimonónica se habían introducido en África para permitir que los europeos y ciertos africanos se unieran en busca de fines «modernizadores». Pero había una ambigüedad inherente al pensamiento neotradicional. Los europeos que pertenecían a alguna de las neotradiciones creían tener respeto a lo consuetudinario. Les gustaba la idea de los derechos prescriptivos antiquísimos y les gustaba comparar la clase de derecho que poseía un jefe africano con el derecho a la dignidad de caballero que reivindicaban para sí mismos. Había aquí un profundo malentendido. Al comparar las neotradiciones europeas con lo consuetudinario en África, los blancos, por supuesto, comparaban dos cosas distintas. Las tradiciones inventadas europeas se caracterizaban por su inflexibilidad. Llevaban aparejadas series de reglas y procedimientos escritos como, por ejemplo, los ritos de coronación modernos. Eran tranquilizadoras porque representaban lo que no cambiaba en un periodo de cambio. Ahora bien, cuando los europeos pensaban en lo consuetudinario en África, naturalmente le atribuían esas mismas características. Al afirmar los blancos que la sociedad africana era profundamente conservadora —vivía en el marco de leyes antiquísimas que no cambiaban y de una ideología basada en la ausencia de cambio, así como dentro de un marco de jerarquía claramente definida— en modo alguno

78. F. B. Welbourn y B. A. Ogot, *A Place to Feel at Home* (Londres, 1966), pp. 24-25

era siempre su intención criticar el atraso de los africanos o su poca disposición a modernizar. A menudo era un cumplido dedicado a las admirables cualidades de la tradición, aunque fuera un cumplido poco acertado. Esta actitud ante el África «tradicional» se acentuó cuando en los decenios de 1920 y 1930 los blancos se dieron cuenta de que en África sencillamente no iba a tener lugar una rápida transformación económica y que la mayoría de los africanos tenían que seguir siendo miembros de comunidades rurales, o cuando a algunos blancos empezaron a desagradarles las consecuencias de los cambios que *habían* tenido lugar. Los colaboradores africanos, que intepretaban su papel dentro de alguna de las tradiciones introducidas por los europeos, empezaron a parecer entonces menos admirables que los africanos «de verdad», de los que aún se suponía que habitaban en su propio y apropiado universo de tradición.

El problema de esta forma de abordar el asunto es que interpretaba muy mal las realidades del África pre-colonial. Es cierto que estas sociedades habían valorado la costumbre y la continuidad, pero la costumbre se definía de manera poco rigurosa y era infinitamente flexible. La costumbre ayudaba a mantener un sentido de identidad, pero también permitía una adaptación tan espontánea y natural que a menudo pasaba desapercibida. Por otra parte, raramente existía en realidad el sistema consensual corporativo y cerrado que se dio en aceptar como característico del África «tradicional». Casi todos los estudios recientes del África pre-colonial del siglo XIX han hecho hincapié en que, lejos de existir una identidad «tribal» única, la mayoría de los africanos entraban y salían de múltiples identidades y en un momento dado se definían como súbditos de un jefe, en otro momento como adeptos de determinado culto o como parte de tal o cual clan e incluso como iniciados en un gremio profesional. Estas redes de asociación e interambio, que coincidían en parte, se extendían por regiones muy grandes. Así pues, las fronteras de la organización política «tribal» y las jerarquías de autoridad dentro de ella *no* definían los horizontes conceptuales de los africanos. Tal como comenta Wim van Binsbergen, al criticar a los historiadores africanistas por aceptar algo llamado «identidad chewa» como concepto útil organizador para el pasado:

> Las tribus centroafricanas de hoy no son tanto vestigios de un pasado pre-colonial como, en gran parte, creación de oficiales coloniales e intelectuales africanos... Los historiadores no contrastan la supuesta homogeneidad chewa con los testimonios históricos de asimilación y disociación incesantes de grupos periféricos... No establecen niguna diferencia entre, por un lado, un sistema de jerarquía de los gobernantes impuesto por los colonizadores al detener la dinámica política y, por otro lado, el desequilibiro

> competitivo, cambiante y fluido de poder e infuencia que existía antes del período colonial.[79]

De modo parecido, el África decimonónica *no* se caracterizaba por la falta de competencia social y económica interna, por la autoridad indiscutida de los ancianos, por una aceptación de la costumbre que daba a todo el mundo —jóvenes y viejos, hombres y mujeres— un lugar definido y protegido en la sociedad. La competencia, el movimiento, la fluidez eran rasgos tanto de las comunidades pequeñas como de las agrupaciones mayores. Así, Marcia Wright ha mostrado, en una crónica estimulante de las realidades de la sociedad de finales del siglo XIX en el pasillo del lago Tanganyika, que la competencia económica y política anulaba las «seguridades consuetudinarias» que el matrimonio o las relaciones de parentesco extenso ofrecía a las mujeres. Las mujeres se veían expulsadas constantemente de los nichos en los que habían buscado seguridad y, también constantemente, trataban de encontrar nuevos nichos para sí mismas. Más adelante, por supuesto, y en el siglo XX, los dogmas de la seguridad consuetudinaria y las relaciones inmutablemente fijas crecieron en estas mismas sociedades, que llegaron a tener apariencia de solidaridad de estilo *ujamaa*; la época de «cambio rápido» del siglo XIX, en la cual los «factores estructrurales formales» pasaron a ser relativamente menos importantes que la «capacidad de resistencia y los poderes de decisión personales», cedió ante la estabilización. Tal como comenta Marcia Wright:

> las condiciones de la reconstrucción las dictaron las autoridades coloniales en los años posteriores a 1895, cuando pacificación pasó a significar inmovilización de poblaciones, refuerzo de la etnia y mayor rigidez de la definición social.[80]

Por ende, en el pasillo del lago Tanganyika la «costumbre» era mucho más un invento que una restauración. En otros lugares, donde la dinámica competitiva del siglo XIX había brindado muchas oportunidades para que los hombres jóvenes establecieran bases independientes de influencia económica, social y política, el colonialismo vio la instauración del control por parte de los ancianos de la asignación de tierra, las transacciones matrimoniales y los cargos políticos. Las gerontocracias a pequeña escala fueron un rasgo definidor del siglo XX más que del XIX.

79. Reseña de S. J. Ntara, *History of the Chewa*, ed. de Harry Langworth, por W. M. J. Van Binsbergen, *African Social Research* (junio de 1976), pp. 73-75.
80. Marcia Wright, «Women in Peril», *African Social Research* (diciembre de 1975), p. 803.

Estos procesos de «inmovilización de poblaciones, refuerzo de la etnia y mayor rigidez de la definición social» que tuvieron lugar en el siglo XX fueron en parte las consecuencias necesarias e imprevistas del cambio económico y político colonial: de la ruptura de las pautas internas de comercio y comunicación, la definición de fronteras territoriales, la enajenación de tierras, la creación de Reservas. Pero también fueron en parte el resultado de la decisión consciente de las autoridades coloniales de «restablecer» el orden y la seguridad y un sentido de comunidad por medio de la definición y la imposición de la «tradición». Administradores que habían empezado proclamando su apoyo a la plebe explotada contra los jefes rapaces terminaron respaldando la «tradicional» autoridad de los jefes en beneficio del control social.[81] Misioneros que habían empezado sacando a los conversos de sus sociedades con el fin de transformar su conciencia en «poblados cristianos» terminaron proclamando las virtudes de la pequeña comunidad «tradicional». Todo el mundo pretendía adecentar y hacer más comprensible la situación infinitamente compleja que consideraban resultado del caos «antitradicional» del siglo XIX. Había que «devolver» a la gente a sus identidades tribales; había que «restaurar» la etnia como base de asociación y organización.[82] Las nuevas rigideces, inmovilizaciones e identificiaciones étnicas, si bien servían a intereses europeos muy inmediatos, podían verlas los blancos como totalmente «tradicionales» y, por ende, legitimadas. Los inventos más trascendentales de la tradición en el África colonial tuvieron lugar cuando los europeos creían que estaban respetando antiquísimas costumbres africanas. El derecho consuetudinario, los derechos territoriales consuetudinarios, la estructura política consuetudinaria, etcétera, eran *en su totalidad* inventos de la codificación colonial.

Hay un número creciente de obras de antropología e historia que se ocupan de estos procesos y que no es posible resumir aquí. Pero unas cuantas afirmaciones sorprendentes servirán para hacerse una idea del argumento. Así, John Iliffe describe la «creación de tribus» en la Tanganyika colonial del siguiente modo:

> El concepto de tribu estaba en el centro de la dominación indirecta en Tanganyika. Perfeccionando el pensamientro racial común en la época alemana, los administradores creían que todo africano pertenecía a una tribu, de la misma manera que todo europeo pertenecía a una nación. Sin duda,

81. Henry Meebelo, *Reaction to Colonialism* (Manchester, 1971).

82. Terence Ranger, «European Attitudes and African Realities: The Rise and Fall of the Matola Chiefs of South-East Tanzania», *Journal of African History*, XX, nº 1 (1979), pp. 69-82.

> la idea debía mucho al Antiguo Testamento, a Tácito y a César, a las distinciones académicas entre sociedades tribales basadas en la jerarquía y sociedades modernas basadas en el contrato, y a los antropólogos de la posguerra que preferían la palabra «tribal» a la más peyorativa «salvaje». Se veía a las tribus como unidades culturales «poseedoras de una lengua común, un solo sistema social y un derecho consuetudinario establecido». Sus sistemas políticos y sociales se apoyaban en el parentesco. La pertenencia a la tribu era hereditaria. Diferentes tribus estaban emparentadas genealógicamente... Como sabían los oficiales insólitamente bien informados, este estereotipo tenía poca relación con la historia caleidoscópica de Tanganyika, pero eran las arenas movedizas sobre las cuales Cameron y sus discípulos erigieron la dominación indirecta «tomando la unidad *tribal*». Tenían el poder necesario para ello y crearon la geografía política.[83]

Elizabeth Colson describe la evolución del «derecho territorial consuetudinario» de forma muy parecida:

> Se dijo del sistema recién creado que se apoyaba en la tradición y que probablemente su legitimidad se derivaba de la costumbre inmemorial. La medida en que era reflejo de la situación contemporánea y la creación conjunta de oficiales coloniales y líderes africanos... era poco probable que se reconociera.

De lo que se trata no radica sólo en que la llamada costumbre en realidad ocultara nuevos equilibrios de poder y riqueza, toda vez que esto era precisamente lo que la costumbre siempre había podido hacer en el pasado, sino de que estas construcciones del derecho consuetudinario en concreto se codificaron y se volvieron rígidas e incapaces de reflejar fácilmente el cambio en el futuro. Colson comenta que

> los oficiales coloniales esperaban que los tribunales hicieran respetar la costumbre de mucho arraigo en lugar de la opinión del momento. Así pues, los estereotipos comunes sobre el derecho consuetudinario africano fueron utilizados por los oficiales coloniales al evaluar la legalidad de las decisiones del momento y de esta manera se incorporaron a los sistemas «consuetudinarios» de tenencia.[84]

De modo parecido, Wyatt MacGaffey ha mostrado cómo los pueblos

83. John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, pp. 323-324.
84. Elizabeth Colson, «The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights», en Victor Turner (ed.), *Colonialism in Africa* (Cambridge, 1971), n., pp. 221-251.

bakongos pasaron de una situación pre-colonial de «procesos de dispersión y asimilación», de «la relegación de poblaciones subordinadas de esclavos y "títeres"», de «una confusión de deudas, activos, escándalos y agravios», a una situación colonial de definición mucho más precisa y estática de la comunidad y de los derechos territoriales.

> En la evolución de la tradición, la piedra de toque de mérito era muy a menudo el concepto que el juez presidente tuviera de la sociedad consuetudinaria, derivada en última instancia de... una imagen europea persistente del reino africano del Preste Juan... En las actas de los tribunales vemos que, para fines forenses, se abandonó lo mágico por lo probatorio y refutable... Aquellos cuyas tradiciones perdían un caso volvían al cabo de uno o dos años con tradiciones mejores.

Una vez más lo que quiero decir no es que las «tradiciones» cambiaron para dar cabida a circunstancias nuevas, sino más bien que en cierto momento tuvieron que dejar de cambiar; una vez las «tradiciones» relativas a la identidad de la comunidad y el derecho territorial se anotaron por escrito en las actas de los tribunales y entraron en contacto con los criterios del modelo consuetudinario inventado, se había creado un conjunto nuevo e invariable de tradiciones.

Con el tiempo, el resultado fue una síntesis de lo nuevo y lo antiguo que ahora se denomina «costumbre». Los rasgos principales de la sociedad consuetudinaria, que respondían a las condiciones que surgieron entre 1908 y 1921, adquirieron su forma actual en el decenio de 1920.[85]

Alrededor de la misma época los europeos empezaron a mostrar más interés y comprensión por los aspectos «irracionales» y ritualistas de la «tradición». En 1917 un teólogo misionero anglicano sugirió que por primera vez los misioneros que actuaban sobre el terreno debían «recoger información sobre las ideas religiosas del negro», con el fin de que pudiera entenderse su relación con la sociedad tradicional. «En el siglo XX ya no nos damos por satisfechos con cortar el nudo, como se hacía en el siglo XIX, y decir: "La ciencia ha puesto fin a estas supersticiones"».[86] Después de la Primera Guerra Mundial, los anglicanos en el África Oriental, al encontrarse ante la necesidad de reconstruir la sociedad rural despues de los estratos causados por la contienda y las repercusiones subsiguientes de la depresión, empezaron a hacer análisis antropológicos de los aspectos del

85. Wyatt MacGaffey, *Custom and Government in the Lower Congo* (California, 1970), pp. 207-208.

86. «The Study of African Religion», *Central Africa*, XXXV, nº 419 (noviembre de 1917), p. 261.

ritual «tradicional» que habían contribuido a la estabilidad social. De estos análisis salió la conocida política de «adaptación» de los misioneros, que produjo su ejemplo más avanzado en las ceremonias iniciáticas cristianizadas de la diócesis de Masasi en el sudeste de Tanganyika.[87] De forma más general, de este tipo de pensamiento y práctica —con su énfasis en los rituales de continuidad y estabilidad— surgió un concepto de la inmemorial «religión tradicional africana» que estaba lejos de hacer justicia a la variedad y la vitalidad de las formas religiosas del África pre-colonial.

La manipulación africana de las costumbres inventadas

Huelga decir que todo esto no hubiera podido conseguirse sin mucha participación africana. Tal como escribe John Iliffe:

> Los ingleses creían erróneamente que los habitantes de Tanganyika pertenecían a tribus; los habitantes de Tanganyika crearon tribus para funcionar dentro del marco colonial... [La] nueva geografía política... hubiera sido efímera de no haber coincidido con tendencias parecidas entre los africanos. También ellos tenían que vivir en medio de una complejidad social desconcertante que ellos ordenaron en términos de parentesco y afianzaron con historia inventada. Además, los africanos querían unidades de acción eficaces del mismo modo que los oficiales querían unidades de gobierno eficaces... Los europeos creían que los africanos pertenecían a tribus; los africanos crearon tribus para pertenecer a ellas.[88]

Ya hemos visto en el caso de la dignidad de supremo tumbuka cómo los gobernantes africanos y los «modernizadores» educados en las misiones pudieron unirse en un intento de manipular los símbolos de la monarquía. Iliffe muestra cómo alianzas parecidas ayudaron a edificar las ideas y las estructuras de la tradición «tribal».

> Durante veinte años a partir de 1925 Tanganyika experimentó una vasta reorganización social en la cual europeos y africanos se unieron para crear un nuevo orden político basado en la historia mítica. Al analizar el sistema [de dominación indirecta], un oficial sacó la conclusión de que sus principales partidarios eran los jefes progresistas... Es claro que eran las

87. Terence Ranger, «Missionary Adaptation and African Religious Institutions», en Terence Ranger e Isaria Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion* (Londres, 1972), pp. 221-251.
88. Iliffe, *op. cit.*, p. 324.

> figuras clave en la dominación indirecta. Su virtud principal era en verdad liberar sus energías... Las administraciones nativas empleaban a muchos miembros de la elite local... Incluso hombres educados sin puestos en la administración nativa en general reconocían la autoridad hereditaria... A cambio, muchos jefes acogían con agrado la orientación educada.

Iliffe describe a jefes progresistas y africanos educados en las misiones uniéndose en un programa de «tradicionalismo progresista».

> Del mismo modo que nacionalistas posteriores trataron de crear una cultura nacional, también los creadores de tribus modernas recalcaron la cultura tribal. En cada caso hombres educados tomaron la iniciativa... El problema era sintetizar, «escoger lo que es mejor de (la cultura europea) y diluirlo con lo que tenemos». De esta manera, los hombres educados reformularon de modo natural el pasado, por lo que sus síntesis eran en realidad creaciones nuevas.[89]

Un campo en el que los intelectuales africanos interactuaron con la teoría misionera de la «adaptación» fue el invento de la «religión tradicional».

> Hasta que los misioneros estudiaron con atención las religiones africanas en el decenio de 1920 no se atrevió la mayoría de los africanos a considerar sus actitudes públicamente. Michel Kikurwe, maestro y tribalista cultural zigua, imaginaba una edad de oro de la sociedad africana tradicional... Samuel Sehoza fue el primero en promover la idea de que las creencias religiosas indígenas habían prefigurado el cristianismo.

Al igual que los misioneros, estos hombres hacían hincapié en la función de la religión como estabilizadora de la sociedad.

> En cada distrito [escribió Kikurwe] hombres y mujeres se afanaban en ayudarse mutuamente, enseñaban a sus hijos las mismas leyes y tradiciones. Cada jefe hacía cuanto podía por ayudar y complacer a su pueblo y éste correspondía de la misma manera, todos sabían lo que era lícito e ilícito, y que había un Dios Poderoso en el cielo.[90]

Es fácil ver las ventajas personales que obtenían estos inventores de tradición. El maestro o ministro afortunado que se encontraba a la diestra de un supremo era un hombre dotado de un poder muy real. El clero

89. *Ibid.*, pp. 327-329, 334.
90. *Ibid.*, pp. 335-336.

africano que creó el modelo de «religión tradicional» como ideología inspiradora de las comunidades pre-coloniales estables afirmó que hacía lo mismo para las sociedades africanas modernas por medio del cristianismo «adaptado».[91] Sin embargo, Iliffe saca la conclusión de que

> sería un error dejarse llevar por el cinismo. El esfuerzo por crear una tribu nyakyusa fue tan honrado y constructivo como el esfuerzo esencialmente parecido por crear una nación llamada Tanganyika cuarenta años más tarde. Ambos fueron intentos de construir sociedades en las que los hombres pudieran vivir bien en el mundo moderno.[92]

Pero seguía habiendo una ambigüedad en la tradición africana inventada. Por más que los «tradicionalistas progresistas» la usaran para introducir ideas e instituciones nuevas —como la educación obligatoria bajo el supremo tumbuka—, la tradición codificada inevitablemente se endurecía de una manera que favorecía a los intereses creados que estaban en posesión en el momento de la codificación. Dichos intereses creados manipulaban la costumbre codificada y reificada como medio de afirmar o incrementar el control. Esto sucedía en cuatro situaciones en particular, aunque no se limitaba a ellas.

Los ancianos tendían a invocar a la «tradición» para defender su dominación sobre los medios rurales de producción contra el desafío de los jóvenes. Los hombres tendían a alegarla para asegurarse de que el creciente papel interpretado por las mujeres en la producción de las zonas rurales no menguara el control que ejercían ellos sobre ellas como activos económicos. Los jefes supremos y las aristocracias gobernantes en las organizaciones políticas que incluían varias agrupaciones étnicas y sociales acudían a la tradición para mantener o ampliar el control que ejercían sobre sus súbditos. Las poblaciones indígenas la invocaban para asegurarse de que los migrantes que se establecían entre ellas no adquiriesen derechos políticos o económicos.

EL USO DE LA «TRADICIÓN» POR PARTE DE LOS ANCIANOS CONTRA LOS JÓVENES

La reificación colonial de las costumbres rurales produjo una situación muy diferente de la que existía en el período pre-colonial. El movimiento de hombres e ideas en el período pre-colonial fue sustuido por la

91. Ranger, «Missionary Adaptation and African Religious Institutions».
92. Iliffe, *op. cit.*, pp. 324-325.

sociedad local microcósmica y constreñida por las costumbres del período colonial. Para las autoridades coloniales era importante limitar la interacción regional e impedir así una ampliación del centro por parte de los africanos. Por esta razón, estaban dispuestas a respaldar a los colaboradores en el nivel local y sancionar su dominación. Pero al mismo tiempo, las potencias coloniales querían extraer mano de obra de estas sociedades rurales, por lo que los hombres jóvenes eran atraídos a lugares de empleo mucho más distantes que en el pasado pre-colonial. Se pretendía que estos jóvenes fueran a la vez trabajadores en una economía urbana lejana y ciudadanos conscientes en la sociedad microcósmica estrictamente definida.

Esta situación creaba muchas tensiones. Al volver, los migrantes se encontraban con una sociedad controlada estrechamente por los ancianos; éstos, a su vez, veían con alarma las habilidades y los fondos que ahora poseían los migrantes. Los ancianos hacían hincapié en sus derechos prescriptivos y consuetudinarios, que les otorgaban el control de la tierra y las mujeres y, por ende, del patronazgo. MacGaffey describe el poblado bakongo colonial en los términos siguientes:

> Un hombre es un cadete hasta alrededor de los cuarenta años, tal vez más... Está sometido a la voluntad de sus mayores, que a menudo se dirigen a él en tono perentorio. Los hombres jóvenes dicen de sus mayores que son celosos y propensos a encontrar defectos en todo. La condición de los hombres jóvenes es la de cliente... El control que los ancianos ejercen sobre los que dependen de ellos está en función de su monopolio en la dirección de los asuntos públicos corrientes.

Este monopolio está condicionado en gran parte por el control que ejercen los ancianos sobre el conocimiento «tradicional», en el cual se basan los derechos a la tierra y los recursos. MacGaffey deja constancia de «las objeciones de los ancianos» cuando «jóvenes inteligentes tomaron notas afanosamente» durante la vista de un caso por cuestión de tierras y amenazaron así el monopolio de sus mayores.[93]

La respuesta de los jóvenes a esta manipulación de la «tradición» podía manifestarse bajo dos formas. El objeto clave era flanquear a los ancianos y su esfera de tradición local pero inventada en el período colonial. Esto podía hacerse adoptando alguna de las neotradiciones europeas. Así, al volver, los migrantes se establecían a menudo como catequistas —tanto si eran reconocidos por las misiones como si no— y creaban sus propios poblados basándose en nuevos principios de organización, como se

93. MacGaffey, *op. cit.*, pp. 208, 222-223.

recordará que ocurría en el caso de los fieles uniformados del oeste de Kenia. Sin embargo, hacer esto era más fácil en el anterior período colonial, antes de que tanto la Iglesia como el estado europeos empezaran a insistir en una subordinación apropiada a las costumbres. En el poblado de MacGaffey, los hombres jóvenes, al verse privados de una escapatoria real, se refugiaban en una fantástica.

> Los que son jóvenes en años encuentran cierta compensación en el dikembe, que es un club social que atiende a los hombres solteros... La cultura del dikembe, que es una interesante caricatura de las creencias y los principios mágico-religiosos serios de la generación mayor a la que desafía, contiene las semillas de una antisociedad... Las puertas de las chozas de los solteros llevan inscripciones como, por ejemplo, Palais d'Amour en letra gótica... La cultura del dikembe es la del *billisme*, cuyos héroes son las estrellas de las películas románticas francesas y norteamericanas [y] se llama así por Buffalo Bill, «sheriff du quartier Santa Fe, metro d'amour».[94]

Estas absurdidades desenfadadas ocultan un intento serio de desacreditar las «costumbres», que son sancionadas por los blancos, por medio de los efectos subversivos de la fantasía europea.

Sin embargo, a los jóvenes se les había abierto otro camino en el período colonial y antes del auge de los partidos nacionalistas. Este camino consistía en flanquear las «costumbres» reificadas de los ancianos, invocando aspectos más dinámicos y transformativos de lo tradicional. Así vienen analizando, cada vez más, comentaristas recientes los movimientos generalizados de erradicación de la brujería en el período colonial, con su promesa de una sociedad liberada del mal. MacGaffey describe cómo en su poblado bakongo la dirección de la acusación de brujería por parte de los ancianos causó gran descontento y culminó con la llegada de un «profeta» que se comprometió a eliminarla, con lo cual privaría a los ancianos de un medio potente de control social. El resultado fue «la parálisis temporal de los ancianos». Roy Willis ha mostrado cómo en el sudoeste rural de Tanganyika, en el decenio de 1950, los hombres jóvenes trataron de romper el control que ejercían los ancianos sobre la tierra y los «asuntos públicos corrientes» utilizando con tal fin una serie de movimientos de erradicación de la brujería que flanquearon las costumbres inventadas invocando la edad de oro pre-social.[95]

Entre los numerosos análisis que apoyan este argumento, me limitaré

94. *Ibid.*, pp. 223-224.
95. Roy Willis, «Kamcape: An Anti-Sorcery Movement in South-West Tanzania», *Africa*, XXXI, nº 1 (1968).

a citar uno que es una crónica especialmente convincente, y todavía inédita, del conocido movimiento sectario de La Atalaya en el sur y el centro de África. Sholto Cross saca la conclusión de que:

> Los tres cinturones mineros del África colonizada... proporcionan el núcleo central del movimiento y el peón migrante era el principal portador... El sistema de migrantes que existía en estos territorios... prolongó el período en el cual podía considerarse que los africanos estaban atados por su cultura tribal... pero, al mismo tiempo, se instituyeron medidas concebidas para promover la movilidad de la mano de obra que mermaron la base económica de esta cultura tribal... El ritmo de cambio en las zonas industriales superaba mucho el que se registraba en los *hinterlands*, pero los trabajadores migrantes continuaron moviéndose entre los dos mundos, el de la ciudad y el del campo... La proliferación de poblados de La Atalaya [la causó] la serie de restricciones que se imponían al migrante que regresaba. Las autoridades consuetudinarias tenían celos de los nuevos hombres, cuyo modo de vida hacía hincapié en los valores urbanos... La preponderancia de mujeres y jóvenes en La Atalaya rural sugiere que las divisiones económicas fueron reforzadas por otras formas de diferenciación... Las ideas progresistas de la esperada liberación [prometida] por la milenarista La Atalaya eran tales que la propia autoridad consuetudinaria se convirtió en importante objeto de ataque.[96]

EL USO DE LA «TRADICIÓN» POR PARTE DE LOS HOMBRES CONTRA LAS MUJERES

Aunque lo que pretendía era refutar una imagen europea estereotipada de las mujeres africanas oprimidas, *Women of Tropical Africa*, de Denise Paulme, dejó bien claras dos cosas. La primera fue el derrumbamiento bajo el colonialismo de muchas instituciones consuetudinarias que regulaban las relaciones entre los sexos y que casi siempre eran desventajosas para las mujeres desde el punto de vista económico. La segunda fue la invocación constante de la «tradición» por parte de los hombres. En un capítulo de esta misma obra, Anne Laurentin afirmó que:

> el recuerdo de los buenos tiempos pasados va acompañado de pesar nostálgico por parte de los hombres de más edad... Tanto entre los jóvenes como entre los viejos hay un espíritu profundamente antifeminista que

96. Sholto Cross, «The Watch Tower Movement in South Central Africa, 1908-1945» (tesis de doctorado, universidad de Oxford, 1973), pp. 431-438.

> nace de una sensación de impotencia al comprender que las mujeres se negarán a volver al estado de dependencia en que se encontraban hace un siglo. Los viejos culpaban a las mujeres del descenso de la tasa de natalidad.[97]

A mi modo de ver, Laurentin confunde las quejas sobre la creciente independencia femenina con la realidad de la misma. Los ancianos reafirmaban su control sobre los asuntos locales por medio de sus quejas sobre la ruptura de la tradición por parte de los jóvenes; los hombres reafirmaban su dominio de un sistema económico y social cambiante mediante sus quejas sobre la ruptura de la tradición por parte de las mujeres.

Una colección más reciente de ensayos sobre las mujeres africanas deja bien claro este aspecto. Tal como nos recuerda Caroline Ifeka-Moller, los anales coloniales sobre la «tradición» africana, sobre los cuales se basaban las nuevas costumbres inventadas, se derivaban exclusivamente de informantes masculinos, por lo que las «creencias de las mujeres indígenas» seguían sin conocerse. Así, «el dominio de los hombres en la sociedad, esto es, el control que ejercían sobre las creencias religiosas y la organización política» se expresaba de forma aún más clara que nunca en las costumbres coloniales inventadas. Ni en las obras de los etnógrafos de la dominación indirecta ni en las de los misionólogos de la adaptación —y tampoco en las de los intelectuales africanos educados en las misiones— se prestaba mucha atención a las tradiciones de las mujeres.[98] Además, los hombres africanos estaban muy dispuestos a pedir a la autoridad colonial que impusiera las «costumbres» a las mujeres una vez definidas. En el sur de Rhodesia y en otras partes de la zona de migración de mano de obra industrial, los oficiales imponían castigos por adulterio y hacían cumplir el control paterno del matrimonio en respuesta a las quejas constantes de los «tradicionalistas» masculinos.[99] Mientras tanto, a falta de migrantes masculinos, las mujeres desempeñaban un papel cada vez mayor en la producción rural.

Una vez más, las mujeres tenían dos medios posibles de hacerse valer contra las costumbres dominadas por los hombres. Podían recurrir al cristianismo de las misiones y sus conceptos de derechos y obligaciones fe-

97. Anne Laurentin , «Nzakara Women», en Denise Paulme (ed.) *Women of Tropical Africa* (California, 1963), pp. 431-438.

98. Caroline Ifeka-Moller, «Female Militancy and Colonial Revolt», en S. Ardener (ed.), *Perceiving Women* (Londres, 1975).

99. Eileen Byrne, «African Marriage in Southern Rhodesia, 1890-1940» (tesis de licenciatura, universidad de Manchester, 1979).

meninos, o podían tratar de utilizar las contraproposiciones que existían dentro de la cultura africana. A veces las mujeres intentaban crear ritos de iniciación femenina, que en otro tiempo habían constituido un contrapeso de la influencia ritual masculina en el microcosmos. A veces trataban de aprovechar las formas de asociación regional de culto del siglo XX y los movimientos proféticos macrocósmicos con el fin de lanzar un desafío a los constreñimientos de la sociedad delimitada por las costumbres inventadas.

Uno o dos estudios recientes han tratado de examinar estas iniciativas femeninas. Richard Stuart, en un trabajo inédito, muestra cómo las mujeres chewas hacían uso de una institución que importaron las misiones, la Unión de Madres:

> Un equilibrio entre la esfera igualmente importante de las mujeres y la esfera pública de los hombres había surgido entre los chewas del este del África central antes de finalizar el siglo XIX. [Este equilibrio] fue interrumpido por las repercusiones de las invasiones africanas y europeas y los efectos del cristianismo, el comercio y la civilización. Estos factores debilitaron las bases históricas de la sociedad chewa y dieron a los hombres acceso a nuevas formas de riqueza y poder que se negaban a las mujeres. Durante el período colonial, los neotradicionalistas intentaron mantener este desequilibrio entre hombres y mujeres y reestructurar la sociedad sobre una base paternalista e individualista. Un intento de contrarrestar este proceso, de permitir a las mujeres efectuar la transformación de una sociedad pequeña en una sociedad grande de acuerdo con sus propias condiciones, fue llevado a cabo por la organización anglicana de mujeres llamada Unión de Madres o *Mpingo wa Amai*. La organización recibió una respuesta inmediata cuando se introdujo a principios del decenio de 1930 y permitió a las mujeres chewas redefinir los papeles e instituciones históricos en las circunstancias nuevas y responder a los problemas que iban surgiendo. Logró hasta cierto punto mantener la posición de las mujeres.[100]

«Fertility and Famine», de Sherilyn Young, es un estudio de la estrategia alternativa. En una versión resumida, su crónica del caso del sur de Mozambique dice:

> El trabajo forzado colonial en el siglo XX complementó la migración en el proceso de agotamiento de la mano de obra tsonga y chopi, cuyas tierras agrícolas usaron los colonos para crear extensas plantaciones. Entre 1908 y

100. Richard Stuart, «Mpingo wa Amai —the Mothers' Union in Nyasaland» (manuscrito inédito).

> 1922 una serie de hambrunas y desastres ecológicos creó una gran dependencia de la exportación de mano de obra. El renacimiento agrícola del decenio de 1920 fue predominantemente el de un campesinado femenino y producía el grueso de los anacardos y cacahuetes del sur de Mozambique... Cuando [en] la Segunda Guerra Mundial se recurrió a un sistema de trabajo forzado, las mujeres tenían que producir cultivos comerciales, especialmente algodón, cuatro días a la semana, bajo supervisores masculinos. La adaptación a estos cambios se refleja en el crecimiento de los cultos de posesión por espíritus entre el pueblo, dominado por las mujeres. La sociedad del sur de Mozambique perdura con una sorprendente distinción entre un campesinado femenino local y un semiproletariado masculino emigrante.[101]

La manipulación de la «tradición» contra súbditos e inmigrantes

Las otras dos invocaciones de la «tradición» y la dependencia de las relaciones que se encuentran en las nuevas costumbres coloniales son más sencillas. Ian Linden ha descrito cómo los jefes ngonis de Nyasalandia intentaron utilizar la alianza colonial con los administradores y los misioneros para ejercer control sobre sus súbditos chewas. Para ello esbozaron el concepto de «cultura ngoni» disciplinada y sana y de una «cultura chewa» decadente e inmoral —los mismos conceptos que Binsbergen critica por considerarlos engañosos para el siglo XIX—. Argüían que la cultura ngoni era la que dominaba antes de que llegaran los europeos y ahora era necesario apoyarla contra las prácticas «bestiales» de los chewas, aprovecharon que a los europeos les gustaban las jerarquías definidas claramente para concretar redes de poder que habían sido mucho menos definidas en el pasado. Los ngonis también pudieron fortalecer su propia «tradición» de disciplina y habilidad militar mediante el uso selectivo del modo militar europeo.

Otro ejemplo de Nyasalandia puede emplearse para ilustrar el uso de la «tradición» por parte de los indígenas con el fin de mantener el control sobre los inmigrantes. Matthew Schoffeleers ha mostrado cómo los *mang'anja* del Valle Bajo del Shire han logrado conservar el control de la jefatura, de la asignación de tierras, etcétera, pese a encontrarse en gran inferioridad numérica ante los inmigrantes procedentes de Mozambique. Lo han conseguido por medio de una invocación combinada de las «tradiciones» de la jefatura precolonial y las «tradiciones» del culto territorial

101. Sherilyn Young, «Fertility and Famine: Women's Agricultural History in Southern Mozambique», en Palmer y Parsons (eds.), *Roots of Rural Poverty.*

local. De hecho, la historia del Valle en el siglo XIX fue de enorme fluidez; llegaron aventureros bien armados que se impusieron a los *mang'anja*; los santuarios del culto territorial fueron destruidos; se produjeron cambios rápidos en la autoidentificación de las personas, que utilizaban tal o cual etiqueta étnica de acuerdo con los cambios de la balanza del prestigio. Fue la pacificación colonial la que puso fin al poder de los aventureros armados, restauró a los jefes *mang'anja* y estimuló realmente el invento de la identidad *mang'anja*. Con las costumbres coloniales codificadas, el derecho de los jefes *mang'anja* a asignar tierras se tomó como artículo de fe. En el siglo XX lograron una dominación en nombre de la tradición que no habían ejercido en el pasado.[102]

CONCLUSIÓN

A los políticos africanos, los nacionalistas culturales y, de hecho, los historiadores, les quedan dos legados ambiguos de la invención colonial de tradiciones. Uno es el conjunto de tradiciones inventadas que se importaron de Europa y que en algunas partes de África todavía ejercen una influencia en la cultura de la clase gobernante que en gran parte ha perdido en Europa misma. En su *Prison Diary* Ngugi wa Thiong'o dice despiadadamente de la elite keniana contemporánea:

> Los miembros de una burguesía de mayordomos de una antigua colonia se consideran afortunados. No necesitan viajar y residir en el extranjero para conocer y copiar la cultura de la burguesía imperialista; ¿acaso no la han aprendido toda de los representantes coloniales de la cultura metropolitana? Criados en el vientre del antiguo sistema colonial, han madurado hasta alcanzar las más altas cimas de la mayordomía y ven a los europeos locales como el alfa y el omega del refinamiento de los caballeros y la elegancia de las damas. Abiertas las barreras raciales ante la movilidad de las clases, el porte de un caballero europeo —capullos de rosa y alfileres en las solapas de la chaqueta, inmaculados pañuelos blancos en el bolsillo del pecho, fraques, sombreros de copa y relojes de bolsillo con cadena de oro— ya no pertenece al reino de los sueños y los deseos... Las columnas más populares en los antiguos periódicos de los colonizadores... eran las páginas de sociedad... Pues bien, las columnas han vuelto a las lujosas

102. Ian Linden, «Chewa Initiation Rites and Nyau Societies», en Terence Ranger y John Weller (eds.), *Themes in the Christian History of Central Africa* (Londres, 1975), Matthew Schoffeleers, «The History and Political Role of the Mbona Cult among the Mang'anja», en Ranger y Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion.*

> revistas mensuales de la burguesía... El colonizador jugaba al golf y al polo, iba a las carreras de caballos o a cazar con chaqueta roja y pantalones de montar... Los alumnos negros hacen ahora lo mismo, sólo que con mayor entusiasmo: el golf y los caballos se han convertido en instituciones «nacionales».[103]

Otros estados nuevos, menos expuestos a las acusaciones de Ngugi, expresan su soberanía nacional por medio de los himnos nacionales, las banderas y las concentraciones que, según Eric Hobsbawm describe en el presente libro, cabía encontrar en la Europa decimonónica. Como representantes de nuevos estados territoriales multiétnicos, las naciones africanas no son tan dadas como los románticos escoceses y galeses a inventar «culturas nacionales» pasadas.

El segundo legado ambiguo es el de la cultura africana «tradicional»; todo el conjunto de «tradiciones» reificadas que inventaron los administradores coloniales, los misioneros, los «tradicionalistas progresistas», los ancianos y los antropólogos. Irónicamente, aquellos que, al igual que Ngugi, repudian la cultura de la elite burguesa corren el peligro de caer en otra serie de inventos coloniales. Ngugi resuelve la dificultad abrazando la tradición de la resistencia popular keniana al colonialismo. Tal como sugiere el presente capítulo, los hombres jóvenes, las mujeres, los inmigrantes —los grupos explotados con los que simpatiza Ngugi— a veces *han* podido explotar la continua vitalidad de la continuidad y la innovación mezcladas que reside en el seno de las culturas indígenas a medida que han continuado evolucionando bajo las rigideces de las costumbres coloniales codificadas.

En cuanto a los historiadores, tienen como mínimo una tarea doble. Deben liberarse de la ilusión de que las costumbres africanas de las que tomaron nota los oficiales o muchos antropólogos son una especie de guía del pasado africano. Pero también necesitan comprender hasta qué punto las tradiciones inventadas, de todo tipo, tienen que ver con la historia de África en el siglo XX, y esforzarse por producir crónicas de las mismas que estén mejor fundadas que el presente bosquejo preliminar.

103. Ngugi wa Thiong'o, *Dretained: A Writer's Prison Diary* (Londres, 1981), pp. 58-59.

7. LA FABRICACIÓN EN SERIE DE TRADICIONES: EUROPA, 1870-1914

ERIC HOBSBAWM

I

Si observamos la frecuencia con que se inventan tradiciones, descubriremos fácilmente que un período durante el que surgieron con especial asiduidad fueron los treinta o cuarenta años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Uno titubea antes de decir «con mayor asiduidad» que en otras épocas, ya que es imposible hacer comparaciones cuantitativas realistas. No obstante, la creación de tradiciones se practicó con entusiasmo en numerosos países y con varios propósitos, y esta generación de tradiciones en serie es el tema del presente capítulo. Se practicó tanto oficial como extraoficialmente. La practicaron de forma oficial —podríamos decir que por motivos «políticos»— principalmente estados o movimientos sociales y políticos organizados. La llevaron a cabo de forma extraoficial —por motivos que podríamos llamar «sociales»— sobre todo grupos sociales que no estaban organizados formalmente como tales o cuyos objetivos no eran específica o conscientemente políticos, tales como clubes y hermandades, prescindiendo de si además cumplían funciones políticas o no. Esta distinción, lejos de ser una cuestión de principio obedece a la comodidad. Su finalidad es llamar la atención sobre dos formas principales de creación de tradiciones en el siglo XIX, reflejo ambas de las profundas y rápidas transformaciones sociales del período. Ya fueran de todo punto nuevos, o viejos pero transformados de manera espectacular, grupos, entornos y contextos sociales pedían nuevos mecanismos que asegurasen o expresaran cohesión e identidad sociales y estructurasen las relaciones sociales. Al mismo tiempo, debido a los cambios que estaba experimentan-

do la sociedad, las formas tradicionales de gobierno por parte de los estados y las jerarquías sociales o políticas resultaban más difíciles o incluso imposibles. Esto exigía nuevos métodos de gobernar o de establecer lazos de lealtad. Como es lógico, la consiguiente invención de tradiciones «políticas» fue más consciente y deliberada, toda vez que en gran parte fue obra de instituciones que perseguían fines politicos. Pese a ello, podemos señalar aquí mismo que la invención consciente dio buenos resultados sobre todo en proporción a la medida en que se retransmitió en una longitud de onda con la que el público ya sintonizaba. Las nuevas fiestas y ceremonias públicas, los nuevos héroes o símbolos oficiales, que atraían a los crecientes ejércitos de empleados del estado y al cada vez más numeroso público cautivo que formaban los colegiales, aún podían fracasar en el intento de movilizar a los voluntarios ciudadanos si carecían de auténtica resonancia popular. El imperio alemán no tuvo éxito en sus esfuerzos por convertir al emperador Guillermo I en padre fundador de una Alemania unida aceptado popularmente, y tampoco logró que su cumpleaños fuese un auténtico aniversario nacional. (¿Quién, por cierto, recuerda ahora el intento de llamarle «Guillermo el Grande»?). La incitación oficial logró que antes de 1902 se construyeran 327 monumentos en su honor, pero antes de que transcurriera *un solo* año de la muerte de Bismarck en 1898, 470 municipios habían decidido erigir «columnas de Bismarck».[1]

No obstante, el estado vinculó la invención de tradiciones formales e informales, oficiales y oficiosas, políticas y sociales, al menos en los países donde surgía esta necesidad. Visto desde abajo, el estado definía cada vez más el mayor escenario en el que se interpretaban las actividades de suma importancia que determinaban las vidas humanas como súbditos y ciudadanos. De hecho, definía de forma creciente, además de registrarla, la existencia civil (*état civil*) de las personas. Puede que no fuese el único escenario, pero su existencia, sus fronteras y sus intervenciones cada vez más regulares e inquisitivas en la vida del ciudadano eran, a fin de cuentas, decisivas. En los países desarrollados la «economía nacional», cuyo ámbito era definido por el territorio de algún estado o sus subdivisiones, era la unidad básica del desarrollo económico. Un cambio en las fronteras del estado o en su política tenía consecuencias materiales importantes y continuas para sus ciudadanos. La estandarización de la administración y del derecho dentro de ella, y, en particular, de la educación estatal, transfor-

1. G. L. Mosse, "Caesarism, Circuses and Moements", *Journal of Contemporary History*, VI, núm. 2 (1971), pp. 167-82; G. L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the 3rd Reich* (Nueva York, 1975); T. Nipperdey, "Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift* (Junio, 1968), pp. 529-585, especialmente notas 543 y 579.

maba a las gentes en ciudadanos de un país específico: «campesinos, en franceses», por citar el título de un libro que viene al caso.[2] El estado era el marco de las acciones colectivas de los ciudadanos, en la medida en que eran reconocidas oficialmente. Influir en el gobierno del estado, o su política, o cambiar ambas cosas, era evidentemente el objetivo principal de la política nacional, y el hombre común tenía cada vez más derecho a participar en ella. De hecho, la política, en el nuevo sentido que adquiría la palabra en el siglo XIX, era esencialmente a escala nacional. En resumen, para fines prácticos, la sociedad («sociedad civil») y el estado dentro del que actuaba se hicieron cada vez más inseparables.

Era, pues, natural, que las clases que existían en la sociedad, y en particular la clase obrera, tendieran a identificarse por medio de movimientos u organizaciones («partidos») políticos a escala nacional, e igualmente natural que, de hecho, estos movimientos u organizaciones actuasen esencialmente dentro de los confines de la nación.[3] Tampoco es extraño que los movimientos que pretendían representar a toda una sociedad o «pueblo» consideraran su existencia, esencialmente, en términos de la de un estado independiente o al menos autónomo. El estado, la nación y la sociedad convergían.

Por la misma razón, el estado, visto desde arriba con la perspectiva de sus gobernantes formales o grupos dominantes, planteaba problemas sin precedentes sobre cómo mantener o siquiera establecer la obediencia, la lealtad y la cooperación de sus súbditos o miembros, o su propia legitimidad a ojos de éstos. El hecho mismo de que sus relaciones directas y cada vez más intrusivas y regulares con los súbditos o ciudadanos como individuos (o, a lo sumo, cabezas de familia) se hicieran cada vez más esenciales en sus actuaciones tendía a debilitar los mecanismos antiguos que habían permitido mantener, en gran parte, la subordinación social: colectividades o corporaciones relativamente autónomas bajo el gobernante, pero que controlaban a sus propios miembros, pirámides de autoridad vinculadas a autoridades superiores en sus ápices, jerarquías sociales estratificadas en las que cada estrato reconocía su lugar, etcétera. En todo caso, resultaron debilitadas por las transformaciones sociales como, por ejemplo, las que sustituyeron los rangos por las clases. Evidentemente, los problemas de los estados y los gobernantes eran mucho más agudos allí donde sus súb-

2. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, 1976).

3. Esto se demostró de modo conclusivo en 1914 cuando los partidos socialistas de la Segunda Internacional, que no sólo reivindicaban ser esencialmente internacionales en su ámbito, sino que, de hecho, muchas veces se consideraban a sí mismos oficialmente nada más que como secciones nacionales de un movimiento global («Section Française de l'International Ouvrière»).

ditos se habían convertido en ciudadanos, esto es, personas cuyas actividades políticas eran reconocidas institucionalmente como algo que había que tener en cuenta, aunque sólo fuera por medio de elecciones. Se agudizaron aún más cuando los movimientos políticos de ciudadanos como masas desafiaban de forma deliberada la legitimidad de los sistemas de dominación política o social, y resultaban o amenazaban con resultar incompatibles con el orden del estado, al colocar las obligaciones para con alguna otra colectividad humana —la clase, la Iglesia o la nacionalidad eran las más frecuentes— por encima de él.

El problema parecía ser más fácil de resolver allí donde menos hubiese cambiado la estructura social, donde el destino de los hombres pareciera no estar sometido a más fuerzas que las que una divinidad inescrutable había desencadenado siempre entre los seres humanos, y donde seguían vigentes las antiguas formas de superioridad jerárquica y subordinación estratificada, multiforme y relativamente autónoma. Si algo podía movilizar al campesinado del sur de Italia más allá de sus localidades, ese algo eran la Iglesia y el rey. Y, de hecho, el tradicionalismo de los campesinos (que no debe confundirse con pasividad, aunque no son muchos los casos en que desafiaran la existencia misma de los señores, cuando éstos pertenecían a la misma fe y al mismo pueblo) recibía constantes alabanzas de los conservadores decimonónicos, que lo consideraban el modelo ideal del comportamiento político del súbdito. Por desgracia, los estados en los que funcionaba este modelo eran por definición «atrasados» y, por tanto, débiles, y era probable que cualquier intento de «modernizarlos» hiciese que el modelo fuera menos viable. En teoría, una «modernización» que mantuviera el antiguo orden de la subordinación social (posiblemente por medio de alguna tradición inventada con acierto) no era inconcebible, pero, aparte de Japón, es difícil pensar en un ejemplo de éxito práctico. Y cabe sugerir que tales intentos de poner al día los lazos sociales de un orden tradicional entrañaban una reducción de la jerarquía social, un fortalecimiento de los lazos directos del súbdito con el gobernante central, quien, deliberadamene o no, representaba de forma creciente un nuevo tipo de estado. «Dios guarde al rey» era cada vez más (aunque en ocasiones simbólicamente) una exhortación política más eficaz que «Dios bendiga al terrateniente y su familia y nos mantenga en el lugar que nos corresponde». El capítulo que se ocupa de la monarquía británica arroja un poco de luz sobre este proceso, aunque sería deseable ver un estudio de los intentos de dinastías más aunténticamente legitimistas, tales como los Habsburgo y los Romanov, no sólo por exigir la obediencia de sus respectivos pueblos como súbditos, sino por conseguir su lealtad como ciudadanos en potencia. Sabemos que acabaron fracasando, ¿pero era su fracaso inevitable?

A la inversa, donde el problema era más irresoluble era en los estados totalmente nuevos, cuyos gobernantes no podían usar con eficacia lazos de obediencia y lealtad políticas que ya existieran, y en los estados cuya legitimidad (o la del orden social que representaban) ya no era, de hecho, aceptada. Da la casualidad de que en el período 1870-1914 había un número insólitamente reducido de «estados nuevos». Para entonces la mayoría de los estados europeos, así como las repúblicas americanas, había adquirido las instituciones oficiales, los símbolos y las prácticas fundamentales que Mongolia, al obtener cierta independencia de China en 1912, muy acertadamente, consideró novedosos y necesarios. Tenían capitales, banderas, himnos nacionales, uniformes militares y cosas por el estilo, que en gran parte se basaban en el modelo de Gran Bretaña, cuyo himno nacional (que data de alrededor de 1740) es probablemente el primero, y de Francia, cuya bandera tricolor fue imitada de forma muy general. Varios estados y regímenes nuevos podían o bien, como la Tercera República francesa, echar mano del anterior simbolismo republicano francés, o, como el imperio alemán de Bismarck, combinar las invocaciones de un imperio alemán anterior con los mitos y símbolos de un nacionalismo liberal que era popular entre las clases medias, y la continuidad dinástica de la monarquía prusiana, de la cual, en el decenio de 1860, eran súbditos la mitad de los habitantes de la Alemania de Bismarck. Entre los principales estados sólo Italia tuvo que empezar desde cero al resolver el problema que D'Azeglio resumió diciendo: «Hemos hecho Italia: ahora debemos hacer italianos». La tradición del reino de Saboya no era ningún activo político fuera del noroeste del país, y la Iglesia se oponía al nuevo estado italiano. Quizá no tenga nada de extraño que el nuevo reino de Italia, por más entusiasmo que pusiera en lo de «hacer italianos», mostrara muy poco por dar el voto a más del uno o el dos por 100 de ellos hasta que pareció que no podía evitarlo.

Sin embargo, si la instauración de la legitimidad de los nuevos estados y regímenes fue relativamente poco común, su afirmación contra el desafío de la política popular no lo fue. Como hemos señalado, los principales representantes de ese desafío eran —por separado o en conjunción, a veces vinculados y a veces en oposición— la movilización política de las masas por medio de la religión (principalmente el catolicismo), la conciencia de clase (la democracia social) y el nacionalismo, o al menos la xenofobia. En el plano político, estos desafíos encontraban su expresión más visible en el voto y durante este período estaban vinculados de forma inextricable a la existencia del sufragio universal, o a la lucha por él contra adversarios que a estas alturas ya se habían resignado a batirse en retirada. En 1914 ya estaba en vigor alguna forma de sufragio masculino extenso aunque no universal en Australia (1901), Austria (1907), Bélgica (1894), Di-

namarca (1849), Finlandia (1905), Francia (1875), Alemania (1871), Italia (1913), Noruega (1898), Suecia (1907), Suiza (1848-1879), el Reino Unido (1867-1884) y Estados Unidos, aunque todavía sólo de vez en cuando iba unido a la democracia política. Con todo, incluso en los países cuya constitución no era democrática, la existencia misma de un electorado de masas ponía de relieve el problema de mantener su lealtad. La ascensión ininterrumpida del voto socialdemócrata en la Alemania imperial no preocupaba menos a sus gobernantes por el hecho de que el Reichstag tuviera muy poco poder.

Por tanto, el avance general de la democracia electoral y la consiguiente aparición de la política de masas dominaron la invención de tradiciones oficiales en el período 1870-1914. Lo que le dio una urgencia especial fue la dominación, tanto del modelo de instituciones constitucionales liberales como de la ideología liberal. El primero no proporcionó ninguna barrera teórica contra la democracia electoral, sino sólo, en el mejor de los casos, una barrera empírica. De hecho, a los liberales les resultaba difícil no dar por sentada la extensión de los derechos cívicos a todos los ciudadanos —o al menos a los varones— tarde o temprano. La segunda había conseguido sus triunfos económicos y transformaciones sociales más espectaculares optando sistemáticamente por el individuo frente a la colectividad institucionalizada, por las transacciones de mercado (el *cash-nexus*) frente los lazos humanos, por la clase frente a la jerarquía basada en el rango, por la *Gesellschaft* frente a la *Gemeinschaft*. Así pues, se había abstenido sistemáticamente de proporcionar los lazos sociales y de autoridad que en anteriores sociedades se tenían por seguros y, de hecho, se había propuesto debilitarlos y lo había conseguido. Mientras las masas se mantuvieron apartadas de la política o se mostraron dispuestas a seguir a la burguesía liberal, esto no creó ninguna dificultad política importante. Sin embargo, a partir del decenio de 1870 resultó cada vez más obvio que las masas se estaban metiendo en política y no era posible contar con que siguieran a sus amos.

Después de la década de 1870, por consiguiente, y casi con seguridad en relación al nacimiento de la política de masas, los gobernantes y los observadores de clase media redescubrieron la importancia que tenían los elementos «irracionales» para mantener el tejido y el orden sociales. Tal como comentaría Graham Wallas en *Human Nature in Politics* (1908): «Quien se proponga basar su pensamiento político en un reexamen del funcionamiento de la naturaleza humana, debe empezar por tratar de vencer su propia tendencia a exagerar la inteligencia del género humano».[4] Una nueva generación de pensadores no tuvo ninguna dificultad en

4. Graham Wallas, *Human Nature in Politics* (Londres, 1908), p. 21.

vencer esta tendencia. Redescubrieron elementos irracionales en la psique individual (Janet, William James, Freud), en la psicología social (LeBon, Tarde, Trotter), por medio de la antropología en pueblos primitivos cuyas prácticas ya no parecían preservar meramente los rasgos infantiles de la humanidad moderna (¿acaso no vio Durkheim los elementos de todas las religiones en los ritos de los aborígenes australianos?[5]), incluso en esa fortaleza quintaesenciada de la razón humana ideal que es el helenismo clásico (Frazer, Cornford).[6] El estudio intelectual de la política y la sociedad se vio transformado por el reconocimiento de que fuera lo que fuese lo que mantenía unidas a las colectividades humanas, no era el cálculo racional de sus miembros individuales.

Este no es el lugar apropiado para analizar, siquiera de la forma más superficial, esta retirada intelectual del liberalismo clásico, en la que sólo los economistas no participaron.[7] Su relación con la experiencia de la política de masas es obvia, y no lo es menos en el país donde una burguesía que, como dice Burke, había «arrancado brutalmente... el ropaje decente de la vida,... las ilusiones agradables que hacían que el poder fuese benigno, y la obediencia, liberal»[8] de la forma más irrevocable, se encontraba ahora desnuda, por fin, ante la necesidad permanente de gobernar por medio de una democracia política bajo la amenaza de la revolución social (la Comuna de París). Es obvio que no bastaba con lamentar la desaparición de aquellos antiguos aglutinantes sociales que eran la Iglesia y la monarquía, como la lamentó el pos-communard Taine, que no simpatizaba con ninguna de las dos.[9] Era todavía menos práctico restaurar el rey católico como querían los monárquicos (que no eran, ellos mismos, el mejor anuncio de la piedad y las creencias tradicionales, como en el caso de Maurras). Había que construir una «religión cívica» aternativa. La necesidad de esta religión era la esencia de la sociología de Durkheim, la obra de un ferviente republicano no socialista. Sin embargo, tuvieron que instituirla hombres que eran pensadores menos eminentes, aunque políticos más prácticos.

Sería una necedad sugerir que los hombres que gobernaron la Tercera República dependían principalmente de inventar tradiciones nuevas con el

5. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Londres, 1976). Publicado por primera vez en francés en 1912.

6. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3ª edición (Londres, 1907-30); F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study of the Origins of Western Speculation* (Londres, 1912).

7. Presumiblemente, porque eran capaces de eliminar de su campo de visión cualquier cosa que no se pudiese definir como un comportamiento racionalmente maximizado; a costa de una considerable reducción del alcance de sus teorías después de 1870.

8. Edmund Burke, *La Gauche en France depuis 1900* (París, 1977), p. 50.

9. J. P. Mayer, *Political Thought in France from the Revolution to the 5th. Republic* (Londres, 1961), pp. 84-88.

fin de conseguir la estabilidad social. Más bien se apoyaban en el innegable hecho político de que la derecha se encontraba en minoría electoral permanente, que el proletariado social-revolucionario y los díscolos parisienses podían ser vencidos siempre en las elecciones por los habitantes de los pueblos y las ciudades de provincias, cuya representación era desmesurada, y que la sincera pasión por la revolución francesa y el odio a los intereses adinerados que mostraban los votantes republicanos de las zonas rurales generalmente podía aplacarse construyendo carreteras bien distribuidas por los distritos, defendiendo los precios elevados de los productos agrícolas y, casi con certeza, manteniendo los impuestos bajos. El prócer del socialismo radical sabía lo que se hacía cuando llevaba su discurso electoral —por medio de invocaciones del espíritu de 1789, mejor dicho, 1793, y un himno a la república— a un punto culminante en el que prometía su lealtad a los intereses de los viticultores del Languedoc, su distrito.[10]

No obstante, la invención de tradiciones desempeñó un papel esencial en el mantenimiento de la república, aunque sólo fuera salvaguardándola tanto contra el socialismo como contra la derecha. Mediante la anexión deliberada de la tradición republicana, la Tercera República o bien domesticaba a los revolucionarios sociales (como la mayoría de los socialistas) o los aislaba (como los anarcosindicalistas). A su vez, ahora podía movilizar incluso a una mayoría de sus adversarios potenciales de la izquierda en defensa de una república y una revolución pasada, en un frente común de las clases que dejaba a la derecha reducida a una minoría permanente en la nación. De hecho, como deja claro *Clochemerle*, el libro de texto de la política en la Tercera República, la función principal de la derecha era proporcionar algo contra lo cual pudieran movilizarse los buenos republicanos. El movimiento obrero socialista se resistió a ser cooptado por la república burguesa hasta cierto punto; de ahí que se instaurara la conmemoración anual de la Comuna de París en el Mur des Féderés (1880) contra la institucionalización de la república; de ahí también que la «Internacional», que era nueva, sustituyera a la «Marsellesa», tradicional pero ahora oficial, como himno durante el asunto Dreyfus, y en especial durante las polémicas sobre la participación socialista en los gobiernos burgueses (Millerand).[11] Asimismo, los republicanos jacobinos radicales continuaron, dentro del simbolismo oficial, recalcando su separación de los republicanos jacobinos moderados y dominantes. Agulhon, que ha estudiado la característica manía de erigir monumentos, notable en la República, durante el período 1875-1914, señala con agudeza que en los munici-

10. Jean Touchard, *La Gauche en France depuis 1900* (París, 1977), p. 50.

11. Maurice Dommanget, *Eugène Pottier, Membre de la Commune et Chantre de l'Internationale* (París, 1971), cap. 3.

pios radicales Marianne mostraba como mínimo un pecho desnudo, mientras que en los moderados aparecía vestida decentemente.[12] Con todo, el hecho fundamental era que quienes controlaban la imaginería, el simbolismo, las tradiciones de la república eran los hombres de centro disfrazados de hombres de la extrema izquierda: los socialistas radicales, proverbialmente «como el rábano, rojo por fuera, blanco por dentro, y siempre en el lado donde el pan está untado de mantequilla». Una vez dejaron de controlar los destinos de la república —a partir de la época del frente popular—, los días de la Tercera República estuvieron contados.

Hay numerosos indicios de que la burguesía republicana moderada fue consciente de la naturaleza de su principal problema político («ningún enemigo a la izquierda») a partir de finales del decenio de 1860 y se puso a resolverlo tan pronto como la república estuvo bien instalada en el poder.[13] En lo que se refiere a la invención de tradiciones, tres grandes innovaciones vienen especialmente a propósito. La primera fue la creación de un equivalente laico de la Iglesia: la educación primaria, imbuida de principios y contenido revolucionarios y republicanos y dirigida por el equivalente laico de los sacerdotes —o tal vez, dada su pobreza, los frailes—, los *instituteurs*.[14] No cabe duda de que fue una construcción deliberada de la Tercera República en sus comienzos, y, teniendo en cuenta la proverbial centralización del gobierno francés, tampoco cabe duda de que el contenido de los manuales que debían convertir no sólo a los campesinos en franceses sino a todos los franceses en buenos republicanos, no se dejó al azar. De hecho, la «institucionalización» de la revolución francesa misma en la república y por la república se ha estudiado con cierto detalle.[15]

La segunda fue la invención de ceremonias públicas.[16] La más importante de ellas, el Día de la Bastilla, puede fecharse con exactitud en 1880. Combinaba manifestaciones oficiales y extraoficiales y festejos populares —fuegos artificiales, bailes callejeros— en una afirmación anual de Francia como la nación de 1789, en la que podían participar todos los

12. M. Agulhon, «Esquisse pour une Archéologie de la République; l'Allégorie Civique Féminine», *Annales ESC*, XXVIII (1973), pp. 5-34; M. Agulhon, *Marianne au Combat: l'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1789 à 1880* (París, 1979).

13. Sanford H. Elwitt, *The Makin of the 3rd Republic: Class and Politics in France*, 1868-84 (Baton Rouge, 1975).

14. Georges Duveau, *Les Instiuteurs* (París, 1957); J. Ozouf (ed.), *Nous les Maîtres d'École: Autobiographies d'Instituteurs de la Belle Époque* (París, 1967).

15. Alice Gérard, *La Révolution Française: Mythes et Intérpretations, 1789-1970* (París, 1970), cap. 4.

16. Charles Rearick, «Festivals in Modern France: The Experience of the 3rd Republic», *Journal of Contemporary History*, XII, núm. 3 (Julio, 1977), pp. 435-460; Rosemonde Sanson, *Les 14 Juillet, Féte et Conscience Nationale, 1789-1975* (París, 1976), con bibliografía.

hombres, mujeres y niños franceses. Sin embargo, aunque dejaba espacio para las manifestaciones más populares, más combativas, en general tendía a transformar la herencia de la república en una expresión conjunta de la pompa y el poder del estado y la alegría de los ciudadanos. Una forma menos permanente de celebración pública eran las exposiciones internacionales que se celebraban de vez en cuando y que otorgaban a la república la legitimidad de la prosperidad, el progreso técnico —la torre Eiffel— y las conquistas coloniales en el mundo que ponían cuidado en recalcar.[17]

La tercera consistía en la producción en serie de monumentos públicos que ya hemos señalado. Cabe indicar que la Tercera República —a diferencia de otros países— no se mostró partidaria de construir grandes edificios públicos —ya numerosos en Francia, si bien las grandes exposiciones dejaron algunos en París— ni tampoco estatuas gigantescas. La principal característica de la «estatuomanía» francesa[18] fue su carácter democrático, anticipo de los monumentos a los caídos que se erigieron después de 1914-1918. Difundió dos tipos de monumentos por todas las ciudades y comunas rurales del país: la imagen de la República misma (bajo la forma de Marianne, que ahora pasó a ser conocida universalmente), y las barbudas figuras civiles de quienes el patriotismo local decidiera considerar sus personajes notables, del pasado y del presente. De hecho, si bien es evidente que se fomentó la construcción de monumentos republicanos, la iniciativa y los costes corrían a cargo de las localidades. Los empresarios que atendían este mercado proporcionaban opciones al alcance del bolsillo de todas las comunas republicanas. A partir de las más pobres, estas opciones iban desde modestos bustos de Marianne, de diversos tamaños, hasta estatuas de cuerpo entero y dimensiones varias, sin olvidar los pedestales y complementos alegóricos o heroicos con los que la ciudadanía más ambiciosa podía rodear los pies de las estatuas.[19] Los opulentos conjuntos de la Place de la République y la Place de la Nation en París aportaron la versión definitiva de este tipo de estatuas. Los momumentos de esta clase mostraban las raíces de la república —especialmente en sus bastiones rurales— y pueden considerarse como eslabones visibles entre los votantes y la nación.

Cabe señalar de paso algunas otras características de las tradiciones «inventadas» oficiales de la Tercera República. Exceptuando las conme-

17. Para las intenciones políticas del año 1889, véase Debora L. Silverman, «The 1889 Exhibition: The Crisis of Bourgeois Individualism», *Oppositions, A Journal for Ideas and Criticism in Architecture* (Primavera, 1977), pp. 71-91.

18. M. Agulhon, «La Statuomanie et l'Historie», *Ethnologie Française,* núms. 3-4 (1978), pp. 3-4.

19. Agulhon, «Esquisse pour une Archéologie».

moraciones de figuras notables del pasado local, o de manifiestos políticos también locales, se mantuvo alejada de la historia. Sin duda se debió, en parte, a que la historia anterior a 1789 (con la posible excepción de «nos ancêtres les Gaulois») recordaba a la Iglesia y la monarquía, pero también a que la historia posterior a 1789 fue en realidad una fuerza divisoria en lugar de unificadora: cada tipo (o, mejor dicho, cada grado) de republicanismo tenía sus propios buenos y malos en el panteón revolucionario, como demuestra la historiografía de la revolución francesa. Las diferencias partidistas se expresaban en estatuas dedicadas a Robespierre, Mirabeau o Danton. Por tanto, a diferencia de Estados Unidos, y de los estados latinoamericanos, la república francesa evitaba el culto a los Padres Fundadores. Prefería símbolos de carácter general e incluso se abstuvo de usar temas que hicieran referencia al pasado nacional en sus sellos de correo hasta mucho después de 1914, aunque la mayoría de los estados europeos (aparte de Gran Bretaña y Escandinavia) descubrieron su atractivo a partir de mediados del decenio de 1890. Los símbolos eran escasos: la tricolor (democratizada y universalizada en el fajín del alcalde, presente en todos los matrimonios civiles u otras ceremonias), el monograma republicano (RF) y el lema (libertad, igualdad, fraternidad), la «Marsellesa», y el símbolo de la república y de la libertad misma, que, al parecer, tomó forma en los últimos años del segundo imperio, Marianne. También podemos señalar que la Tercera República no mostró ningún anhelo oficial por las ceremonias específicamente inventadas, tan caraterísticas de la Primera: «árboles de la libertad», diosas de la razón y festejos especiales. No habría ninguna fiesta nacional oficial salvo la del 14 de julio, ni movilizaciones, procesiones y marchas formales de la ciudadanía civil (a diferencia de los regímenes de masas del siglo XX, pero también a diferencia de Estados Unidos), sino más bien una sencilla «republicanización» de la pompa habitual del poder del estado: unifornmes, desfiles, bandas de música, banderas y cosas por el estilo.

El segundo imperio alemán brinda un contraste interesante, en especial porque varios de los temas generales de la tradición inventada de la república francesa son reconocibles en la suya. Su principal problema político era doble: cómo proporcionar legitimidad histórica a la versión bismarckiana (pruso-pequeño alemana) de la unificación, que no tenía ninguna; y qué hacer con la numerosa parte del electorado democrático que hubiese preferido otra solución (partidarios de la Gran Alemania, particularistas antiprusianos, católicos y, sobre todo, socialdemócratas). Parece ser que al propio Bismarck no le preocupaba demasiado el simbolismo, aunque ideó personalmente una bandera tricolor que combinaba el blanco-negro prusiano con el negro-rojo-dorado nacionalista y liberal que Bismarck deseaba anexionar (1866). No había ningún

precedente histórico de la bandera nacional negra-blanca-roja del imperio.[20] La receta de Bismarck para lograr la estabilidad política era más sencilla: ganarse el apoyo de la burguesía (predominantemente liberal) llevando a cabo gran parte de su programa sin poner en peligro el predominio de la monarquía, el ejército y la aristocracia prusianos, utilizar las divisiones potenciales entre las diversas clases de oposición y evitar en la medida de lo posible que la democracia política afectara a las decisiones del gobierno. Los grupos en apariencia irreconciliables a los que no era posible dividir —especialmente los católicos y, sobre todo, los socialdemócratas posteriores a Lassalle— le desconcertaban un poco. De hecho, salió derrotado de sus choques frontales con ambos. Uno tiene la impresión de que este anticuado racionalista conservador, por más brillante que fuera en el arte de las maniobras políticas, nunca resolvió de manera satisfactoria las dificultades de la democracia política, a diferencia de la política de los notables.

Así pues, la invención de las tradiciones del imperio alemán se asocia sobre todo con la época de Guillermo II. Sus objetivos eran principalmente dos: establecer la continuidad entre el primer imperio alemán y el segundo, o, de forma más general, instaurar el nuevo imperio como el cumplimiento de las aspiraciones nacionales seculares del pueblo alemán; y hacer hincapié en las experiencias históricas específicas que vincularon a Prusia y al resto de Alemania en la construcción del nuevo imperio en 1871. Ambos, a su vez, requerían la fusión de la historia prusiana y la historia alemana, a la que durante algún tiempo se habían dedicado los historiadores imperiales patrióticos (sobre todo Treitschke). El principal obstáculo para alcanzar estos objetivos era, en primer lugar, que la historia del Sacro Imperio Romano de la nación alemana era difícil de encajar en algún molde nacionalista decimonónico, y, en segundo lugar, que su historia no sugería que el desenlace de 1871 fuese históricamente inevitable, ni

20. Whitney Smith, *Flags through the Ages* (Nova York, 1975), pp. 116-118. La bandera nacionalista negra-roja-dorada parece haber surgido del movimiento estudiantil del período post-napoleónico, pero se estableció claramente como la bandera del movimiento nacional en 1848. La resistencia a la República de Weimar redujo su bandera nacional a una bandera de partido—de hecho los militantes del partido socialdemócrata la tomaron como su bandera «Reichsbanner», a pesar de que la derecha antirepublicana estaba dividida entre la bandera imperial y la nacionalsocialista, que había abandonado el tradicional diseño tricolor, posiblemente a causa de que se asociaba con el liberalismo decimonónico, o posiblemente porque no era suficientemente indicativa de la ruptura radical con el pasado. Sin embargo, mantuvo el esquema básico de los colores del imperio bismarckiano (negro-blanco-rojo), aunque acentuaba el rojo, símbolo de los movimientos laborales y socialistas. La República Federal y la Democrática volvieron a los colores de 1848, la primera sin añadidos, la segunda con un adecuado emblema adaptado del modelo básico del martillo y la hoz comunista y soviético.

siquiera probable. Sólo podía vincularse a un nacionalismo moderno por medio de dos mecanismos: el concepto de un enemigo nacional secular contra el cual el pueblo alemán había definido su identidad y luchado por alcanzar la unidad como estado, y un concepto de conquista o supremacía cultural, política y militar por medio del cual la nación alemana, que estaba muy dispersa en otros estados, principalmente en el centro y el este de Europa, pudiera reivindicar el derecho a unirse en un solo estado, la Gran Alemania. El segundo era un concepto que no gustaba al imperio de Bismarck, específicamente partidario de la «Pequeña Alemania», aunque la propia Prusia, como daba a entender su nombre, se había construido históricamente en gran parte por medio de la expansión en regiones eslavas y bálticas ajenas al Sacro Imperio Romano.

Los edificios y los monumentos eran la forma más visible de establecer una nueva interpretación de la historia alemana, o, más bien, una fusión entre la antigua «tradición inventada» romántica del nacionalismo alemán anterior a 1848 y el nuevo régimen: los símbolos más convincentes eran aquellos en los que se lograba la fusión. Así, el movimiento de masas de los gimnastas alemanes —que fueron liberales y partidarios de la Gran Alemania hasta la década de 1860, bismarckianos después de 1866 y finalmente pangermanistas y antisemitas— tomó cariño a tres monumentos cuya inspiración era básicamente extraoficial: el monumento a Arminio el Querusco en la Selva de Teutoburg (gran parte de él construida ya en 1838-1846 e inaugurado en 1875); el monumento de Niederwald a orillas del Rin, que conmemora la unificación de Alemania en 1871 (1877-1883); y el monumento del centenario de la batalla de Leipzig, que empezó a construir en 1894 un grupo patriótico llamado «Liga para la Erección de un Monumento a la Batalla de los Pueblos en Leipzig» y se inauguró en 1913. En cambio, parece que acogió sin ningún entusiasmo la propuesta de convertir el monumento a Guillermo I en las montañas de Kyffhauser, en el lugar donde el mito popular afirmaba que reaparecería el emperador Federico Barbarroja, en un símbolo nacional (1890-1896), y no mostró ninguna reacción especial a la construcción del monumento a Guillermo I y Alemania en la confluencia del Rin y el Mosela (el «Deutsches Eck» o Rincón Alemán), dirigido contra las reivindicaciones francesas de la orilla izquierda del Rin.[21]

Dejando aparte estas variaciones, la masa de obra de albañilería y estatuas que se levantó en Alemania durante este período fue muy grande y permitió que arquitectos y escultores suficientemente acomodaticios y

21. Hans-Georg John, *Politik und Turnen: die deutsche Turnerschaft als nationale Bewegung im deutschen Kaiserreich von 1871-1914* (Ahrensberg bei hamburg, 1976), pp. 41ss.

competentes hicieran fortuna.[22] Entre los que se construyeron o proyectaron sólo en el decenio de 1890 podemos señalar el nuevo edificio del Reichstag (1884-1894) con su recargada imaginería histórica en la fachada, el monumento en Kyffhauser que ya hemos mencionado (1890-1896), el monumento nacional a Guillermo I, quien claramente se quería presentar como el padre oficial del país (1890-1897), el de Guillermo I en la Porta Westfalica (1892), el de Guillermo I en el Deutsches Eck (1894-1897), la extraordinaria Valhala de príncipes Hohenzollern en la «Avenida de la Victoria» (Siegesallee) en Berlín (1896-1901), estatuas de Guillermo I en varias ciudades alemanas (Dortmund 1894, Wiesbaden 1894, Prenzlau 1898, Hamburgo 1903, Halle 1901) y, un poco más tarde, una avalancha de monumentos a Bismarck que gozaron de un apoyo más sincero entre los nacionalistas.[23] La inauguración de uno de estos monumentos proporcionó la primera oportunidad de usar temas históricos en los sellos de correos del imperio (1899).

Esta acumulación de ladrillo, argamasa y estatuas induce a hacer dos comentarios. El primero se refiere a la elección de un símbolo nacional. Dos estaban disponibles. Una «Germania» imprecisa pero apropiadamente militar, que no interpretó ningún papel notable en la escultura, aunque apareció en numerosos sellos de correos desde el principio, toda vez que ninguna figura dinástica podía simbolizar aún el conjunto de Alemania; y la figura del «Deutsche Michel», que en realidad desempeña un papel subordinado en el monumento a Bismarck. Pertenece a las curiosas representaciones de la nación, no como país o estado, sino como «el pueblo», que animó el lenguaje político popular de los caricaturistas del siglo XIX y se pretendía (como John Bull y el yanqui con barba de chivo, pero *no* Marianne, la imagen de la república) que expresara el carácter nacional tal como lo veían los miembros de la nación misma. Sus orígenes y los primeros tiempos de su historia son oscuros, aunque, al igual que el himno nacional, es casi seguro que estaban en la Inglaterra del siglo XVIII.[24] El hecho es que la imagen del «Deutsche Michel» recalcaba tanto la inocencia y la ingenuidad que tan fácilmente explotaban los extranjeros astutos

22. «El destino determina que, contra su naturaleza, debería convertirse en un monumental escultor, que celebraría la idea imperial de Guillermo II en monumentos gigantes de piedra y de bronce, en un lenguaje de imaginería y *pathos* sobredramatizado», Ulrich Thieme y Felix Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenen Künstler von der Antike bis zur Gegenwart* (Leipzig, 1907-50), III, p. 185. Véase también, en general, las entradas Begas, Schilling, Scmitz.

23. John, *Politik und Turnen:...*, Nipperdey, «Nationalidee», pp 577ss.

24. J. Surel, «La Première Image de John Bull, Bourgeois Radical, Anglais Loyaliste (1779-1815)», *Le Mouvemente Social*, CVI (Enero-Marzo, 1979), pp. 65-84, Herbert M. Atherton, *Political Prints in the Age of Hogarth* (Oxford, 1974), pp. 97-100.

como la fuerza física que era capaz de movilizar para frustrar sus viles trucos y conquistas cuando finalmente se veía empujado a actuar. Al parecer, «Michel» era en esencia una imagen antiextranjera.

El segundo se refiere a la suma importancia de la unificación de Alemania por obra de Bismarck como la *única* experiencia histórica nacional que los ciudadanos del nuevo imperio tenían en común, dado que todas las concepciones anteriores de Alemania y la unificación alemana tenían que ver, de una forma u otra, con la «Gran Alemania». Y dentro de esa experiencia, la guerra franco-alemana ocupaba un lugar central. En la medida en que Alemania tenía una (breve) tradición nacional, ésta era simbolizada por los tres nombres siguientes: Bismarck, Guillermo I y Sedán.

Ejemplos claros de esto son los ceremoniales y rituales que se inventaron (también principalmente bajo Guillermo II). Así, las crónicas de un gimnasio* dejan constancia de no menos de diez ceremonias que tuvieron lugar entre agosto de 1895 y marzo de 1896 con motivo del vigésimoquinto aniversario de la guerra franco-prusiana, entre ellas numerosas conmemoraciones de batallas, celebraciones del cumpleaños del emperador, la entrega oficial del retrato de un príncipe imperial, luminarias y discursos públicos sobre la guerra de 1870-1871, sobre la evolución de la idea imperial (*Kaiseridee*) durante la contienda, sobre el carácter de la dinastía Hohenzollern, etcétera.[25]

Una descripción más detallada tal vez servirá para dar una idea clara del carácter de una de estas ceremonias. Bajo la mirada de sus padres y amigos, los muchachos entraron en el patio de la escuela a paso de marcha y cantando «Wacht am Rhein» (la «canción nacional» que más directamente se identificaba con la hostilidad a los franceses, aunque es interesante que no sea el himno nacional prusiano ni alemán).[26] Formaron delante de representantes de cada clase, que sostenían banderas adornadas con las hojas de roble que se habían comprado con el dinero recogido en cada clase. (El roble se asociaba al folclore teutónico-germánico, al nacionalismo y a las virtudes militares, lo cual seguía recordándose en las

25. Heinz Stallmann, *Das Prinz-Heinrichs-Gymnasium zu Schöneberg, 1890-1945. Geschichte einer Schule* (Berlín, s.f., 1965).

26. De hecho, no existía ningún himno oficial alemán. De las tres canciones en competición, «Heil Dir Im Siegerkranz» (con la melodía del «God Save the King»), asociada estrechamente al emperador prusiano, era la que levantaba menos fervor nacional. El «Observa el Rin» y el «Deutschland Über Alles» iban empatadas hasta 1914, pero de modo gradual, «Deutschland», más adecuado a una política expansionista imperial, prevaleció sobre el «Observa», que se asociaba con lo anti-francés. Hacia 1890, el primero se había hecho dos veces más famoso que el segundo entre los gimnastas alemanes, a pesar de que al movimiento le era particularmente grato el «Observa», del cual se decía que había contribuido a popularizar el movimiento. John, *Politik und Turnen:...*, pp. 38-39.

*En Alemania, escuela donde se prepara a los estudiantes para la universidad. (*N. del t.*)

hojas de roble de las máximas condecoraciones militares bajo Hitler: era el equivalente germánico del laurel de los latinos). El jefe de la clase presentó las banderas al director de la escuela, que a su vez se dirigió a los reunidos para hablar de los gloriosos tiempos del difunto emperador Guillermo I y pidió vítores para el monarca reinante y su esposa. Los muchachos marcharon luego bajo sus banderas. Hubo otro discurso del director antes de que se procediera a plantar un «roble imperial» (*Kaisereiche*) mientras los presentes cantaban a coro. La jornada terminó con una excursión en el Grunewald. Todos estos actos no fueron más que los preliminares de la conmemoración propiamente dicha del Día de Sedán, dos días después, y, a decir verdad, de un año escolar en el que hubo numerosas reuniones rituales, tanto religiosas como cívicas.[27] Aquel mismo año un decreto imperial anunciaría la construcción de la Siegesallee, vinculándola al vigésimoquinto aniversario de la guerra franco-prusiana, que se presentó como el levantamiento del pueblo alemán «como un solo hombre», aunque «siguiendo la llamada de sus príncipes» a «repeler la agresión extranjera y alcanzar la unidad de la patria y la *restauración* del Reich en gloriosas victorias» (la cursiva es mía).[28] La Siegesallee, como se recordará, representaba exclusivamente a los príncipes Hohenzollern desde los tiempos de los margraves de Brandeburgo. Es instructivo comparar las innovaciones francesas y alemanas. Ambas hacen hincapié en los actos fundacionales del nuevo régimen —la revolución francesa en su episodio menos preciso y más controvertido (la toma de la Bastilla) y la guerra franco-prusiana—. Exceptuando este único punto de referencia histórica, la república francesa se abstuvo de la retrospección histórica de forma tan notable como el imperio alemán se entregó a ella. Como la revolución había establecido el hecho, la naturaleza y las fronteras de la nación francesa y su patriotismo, la república podía limitarse a recordar todo ello a sus ciudadanos por medio de unos cuantos símbolos obvios —Marianne, la tricolor, la «Marsellesa», etcétera— y complementarlos con un poco de exégesis ideológica sobre (para sus ciudadanos pobres) los beneficios obvios aunque a veces teóricos de la Libertad, Igualdad y Fraternidad. Dado que antes de 1871 el «pueblo alemán» no tenía ninguna definición ni unidad política, y su relación con el nuevo imperio (que excluía a grandes partes de él) era vaga, simbólica o ideológica, la identificación tenía que ser más compleja y —exceptuando el papel de la dinastía Hohenzollern, el ejército y el estado— menos precisa. De ahí la multiplicidad de referencias, que abarcaban desde la mitología, el folclore (robles alemanes, el emperador Federico Barbarroja) y los estereotipos caricaturescos hasta la

27. Stallmann, *Das Prinz-Heinrichs-Gymnasium...*, pp. 16-19.
28. R. E. Hardt, *Dir Beine der Hohenzollern* (Berlín Este, 1968).

definición de la nación en términos de sus enemigos. Al igual que muchos otros pueblos «liberados», «Alemania» se definía más fácilmente por medio de aquéllo contra lo que estaba, que de cualquier otra manera.

Puede que esto explique la omisión más obvia que se advierte en las «tradiciones inventadas» del imperio alemán: la falta de conciliación con los socialdemócratas. Es verdad que a Guillermo II le gustaba presentarse al principio como un «emperador social» y rompió de manera clara con la política de Bismarck, que había prohibido el partido. Sin embargo, la tentación de presentar el movimiento socialista como antinacional («vaterlandslose Gesellen») resultó demasiado fuerte para resistirse a ella, y se excluyó a los socialistas del servicio del estado (incluidos, en virtud de una ley expresa, los puestos de enseñanza superior) de manera más sistemática que en, por ejemplo, el imperio Habsburgo. Sin duda dos de los quebraderos de cabeza políticos del imperio fueron mitigados considerablemente. La gloria y el poderío militares y la retórica de la grandeza alemana desarmaron a los partidarios de la «Gran Alemania» o pangermanistas, que cada vez estaban más divorciados de sus orígenes liberales o incluso democráticos. Si de algún modo iban a alcanzar sus objetivos, o sería por medio del nuevo imperio o de ninguna manera en absoluto. Los católicos no causaban ningún problema grave, como resultó claro al abandonarse la campaña de Bismarck contra ellos. No obstante, los socialdermócratas solos, que avanzaban de manera aparentemente inevitable hacia la condición de mayoría en el imperio, constituían una fuerza política que, a juzgar por el ejemplo de otros países durante este período, deberían haber empujado al gobierno alemán a adoptar una actitud bastante más flexible.

Sin embargo, en una nación cuya autodefinición dependía tanto de sus *enemigos*, externos e internos, esto no era del todo inesperado;[29] sobre todo si se tiene en cuenta que la elite militar, por definición antidemocrática, constituía un mecanismo tan poderoso para asimiliar a la clase media a la condición de clase gobernante. Con todo, la elección de los socialdemócratas y, de manera menos formal, los judíos como enemigos internos, tenía una ventaja complementaria, aunque el nacionalismo del imperio fue incapaz de explotarla plenamente. Era una llamada demagógica a la vez contra el liberalismo capitalista y el socialismo proletario que logró movilizar bajo la bandera de «la nación» a las grandes masas de la baja clase media, los artesanos y los campesinos que se sentían amenazados por ambos.

Paradójicamente, la nación más democrática y una de las definidas de manera más clara, tanto territorial como constitucionalmente, se enfrentaba a un problema de identidad nacional que en algunos aspectos se pa-

29. H.-U. Wehler, *Das deutsche Kaiserreich, 1871-1918* (Göttingen, 1973), pp. 107-110.

recía al de la Alemania imperial. El problema político fundamental de Estados Unidos, una vez se hubo eliminado la secesión, fue cómo asimiliar una masa heterogénea —que se convirtió en una afluencia casi imparable hacia las postrimerías del período que nos ocupa— de personas que no eran americanas de nacimiento sino inmigrantes. Los americanos había que hacerlos. Las tradiciones inventadas de Estados Unidos en este período estaban concebidas principalmente para alcanzar este objetivo. Por una parte, se alentaba a los inmigrantes a aceptar rituales que conmemoraban la historia de la nación —la Revolución y sus padres fundadores (el 4 de julio) y la tradición protestante anglosajona (el Día de Acción de Gracias)— como, de hecho los aceptaban, toda vez que se convirtieron en días de fiesta y motivo de celebraciones públicas y privadas.[30] (A la inversa, la «nación» absorbió los rituales colectivos de los inmigrantes —el Día de San Patricio y, más adelante, el Día de Colón— en el tejido de la vida americana, principalmente por medio del poderoso mecanismo asimilador de la política municipal y estatal.) Por otra parte, el sistema de educación fue transformado en una máquina para la socialización política mediante mecanismos tales como el culto a la bandera americana, que, como ritual cotidiano en las escuelas del país, se extendió a partir del decenio de 1880.[31] El concepto del americanismo como acto de *elección* —la decisión de aprender inglés, de solicitar la ciudadanía— y una elección de creencias, actos y modos de comportamiento específicos entrañaban el correspondiente concepto del «no americanismo». En los países que definían la nacionalidad existencialmente podía haber ingleses o franceses que no eran patriotas, pero su condición de ingleses o franceses no podía ponerse en duda, a menos que también se les pudiera definir como forasteros (*metèques*). Sin embargo, en Estados Unidos, como en Alemania, la persona «no americana» o «vaterlandslose» hacía dudar de su propia condición real como miembro de la nación.

Como cabía esperar, la clase obrera constituía el conjunto más numeroso y visible de estos miembros dudosos de la comunidad nacional; y más dudosos todavía porque en Estados Unidos realmente se podía clasificar a los obreros como extranjeros. La masa de nuevos inmigrantes la formaban obreros; a la inversa, desde por lo menos la década de 1860, parece que la mayoría de los obreros en prácticamente todas las grandes ciuda-

30. Aún hay que escribir la historia de estas festividades, pero parece claro que se institucionalizó a escala nacional en el último tercio del siglo XIX. G. W. Douglas, *American Book of Days* (Nueva York, 1937); Elizabeth Hough Sechrist, *Red Letter Days: A Book of Holiday Customs* (Filadelfia, 1940).

31. R. Firth, *Symbols, Public and Private* (Londres, 1973), pp. 358-359; W. E. Davies, *Patriotism on Parade: The Story of Veterans and Hereditary Organisations in America 1783-1900* (Cambridge, Mass, 1955), pp. 218-222; *Douglas, American Book of Days*, pp. 326-327.

TABLA 1. PRIMERA UTILIZACIÓN DE SELLOS HISTÓRICOS ANTES DE 1914

País	*Primer sello*	*Primer sello histórico*	*Jubileo u ocasión especial*
Austria-Hungría	1850	1908	60 años de Francisco José
Bélgica	1849	1914	Guerra (Cruz Roja)
Bulgaria	1879	1901	Aniversario de la revuelta
Alemania	1872	1899	Inauguración de monumentos
Grecia	1861	1896	Juegos Olímpicos
Italia	1862	1910-11	Aniversarios
Holanda	1852	1906	3er. Centenario De Ruyter
Portugal	1852	1894	Quinto Centenario de Enrique el Navegante
Rumania	1865	1906	40 años de gobierno
Rusia	1858	1905, 1913	3er. Centenario Guerra de la Caridad
Servia	1866	1904	Centenario de la dinastía
España	1850	1905	3er. Centenario del Quijote
Suiza	1850	1907	—

Fuente: *Stamps of the World 1972: A Stanley Gibbons Catalogue* (Londres, 1972).

des del país había nacido en el extranjero. No está claro si el concepto de «no americanismo», que se remonta como mínimo al decenio de 1870,[32] fue más una reacción de los nacidos en el país contra los forasteros, o de las clases medias protestantes anglosajonas contra los obreros nacidos en el extranjero. En todo caso, proporcionó un enemigo interno contra el cual el buen americano podía afirmar su americanismo mediante, por ejemplo, el cumplimiento puntilloso de todos los rituales formales e infomales, la afirmación de todas las creencias convencional e institucionalmente establecidas como características de los buenos americanos.

Podemos ocuparnos más superficialmente de la invención de tradiciones estatales en otros países del período. Las monarquías, por razones obvias, tendían a vincularlas a la corona, y durante este período se iniciaron los ejercicios de relaciones públicas que ahora son habituales y se centraban en rituales reales o imperiales, que se vieron facilitados en gran medida por el feliz descubrimiento —o quizá sería más acertado decir invención— del jubileo o aniversario ceremonial. De hecho, su carácter

32. Debo esta observación al profesor Herbert Gutman.

novedoso se recalca en el *New English Dictionary*.[33] El valor publicitario de los aniversarios lo demuestra claramente la ocasión que con tanta frecuencia proporcionaban para la primera emisión de imágenes históricas o similares en los sellos de correos, la forma más universal de imaginería pública aparte del dinero, como demuestra la tabla 1.

Es casi seguro que el jubileo de la reina Victoria en 1887, repetido diez años más tarde en vista de su notable éxito, fue la inspiración de posteriores celebraciones reales o imperiales en este país y en otros. Incluso las dinastías más tradicionalistas —los Habsburgo en 1908, los Romanov en 1913— descubrieron los méritos de esta forma de publicidad. Era nueva en la medida en que iba dirigida al público, a diferencia de los ceremoniales reales de carácter tradicional cuyo objetivo era simbolizar la relación de los gobernantes con la divinidad y su posición en el ápice de una jerarquía de magnates. Después de la revolución francesa, todos los monarcas tuvieron que aprender, tarde o temprano, a cambiar el equivalente nacional de «rey de Francia» por el de «rey de los franceses», esto es, a establecer una relación directa con la colectividad de sus súbditos, por humildes que fueran. Aunque existía la opción estilística de una «monarquía burguesa» (cuyo pionero fue Luis Felipe), parece que sólo la usaron los reyes de países modestos que deseaban adoptar una actitud discreta —los Países Bajos, Escandinavia—, aunque, al parecer, incluso a algunos de los gobernantes más ordenados por Dios —en especial el emperador Francisco José— les hizo gracia el papel de funcionario muy trabajador que vivía rodeado de comodidad espartana.

Hablando con propiedad, no había ninguna diferencia importante entre el uso político de la monarquía con el fin de reforzar a los gobernantes efectivos (como en los casos de los Habsburgo y los Romanov, pero quizá también en los imperios indios) y construir la función simbólica de las testas coronadas en los estados parlamentarios. Ambos se apoyaban en la explotación de la persona real, con antepasados dinásticos o sin ellos, en recargados actos rituales acompañados de actividades propagandísticas y una amplia participación del pueblo, en no poca medida por medio de los públicos forzosos a los que era posible adoctrinar oficialmente gracias al sistema de educación. Ambos hacían del gobernante el centro de la unidad de su pueblo o sus pueblos, el representante simbólico de la gran-

33. El «jubileo», excepto en su sentido bíblico, era anteriormente sólo el cincuenta aniversario. No hay ninguna evidencia anterior al siglo XIX de que los centenarios, únicos o múltiples, mucho menos los aniversarios de menos de cincuenta años, fuesen ocasión de celebración pública. El *New English Dictionary* (1901) observa en la entrada «jubileo» que fue «especialmente frecuente en las dos últimas décadas del siglo XIX en referencia a dos "jubileos" de la Reina Victoria en 1887 y en 1897, el jubileo suizo de la Unión Postal en 1900 y otras celebraciones», p. 615.

deza y la gloria del país, de todo su pasado y la continuidad con un presente cambiante. Sin embargo, las innovaciones fueron tal vez más deliberadas y sistemáticas en los países donde, como en Gran Bretaña, el renacer del ritualismo real se vio como un contrapeso necesario a los peligros de la democracia popular. Bagehot ya había reconocido el valor de la deferencia política y las partes «dignas» —en contraposición a «eficientes»— de la constitución en los tiempos de la Segunda Ley de Reforma. El Disraeli anciano, a diferencia del joven, aprendió a utilizar la «reverencia ante el trono y su ocupante» como «poderoso instrumento de poder e influencia» y a finales del reinado de Victoria ya se entendía muy bien la naturaleza del mecanismo. J. E. C. Bodley escribió sobre la coronación de Eduardo VII:

> La utilización por parte de un pueblo fervoroso pero práctico de un rito antiguo para simbolizar los esplendores modernos de su imperio, el reconocimiento por una democracia libre de una corona hereditaria, como símbolo de la dominación mundial de su raza, no costituye un simple espectáculo, sino un acontecimiento del mayor interés histórico.[34]

La gloria y la grandeza, la riqueza y el poder, podían ser compartidas de forma simbólica por los pobres a través de la realeza y sus rituales. Cabe sugerir que cuanto mayor era el poder, menos atractiva era la opción burguesa para la monarquía. Y podemos recordar que en Europa la monarquía fue la forma universal del estado entre 1870 y 1914, exceptuando Francia y Suiza.

II

Las tradiciones políticas más universales que se inventaron en este período fueron logros de los estados. Sin embargo, el auge de los movimientos de masas organizados que reivindicaban la separación del estado, o incluso la condición de alternativa al mismo, dio origen a fenómenos parecidos. Algunos de estos movimientos, en especial el catolicismo político y varios tipos de nacionalismo, eran muy conscientes de la importancia del ritual, el ceremonial y el mito, que normalmente incluía un pasado mitológico. La importancia de las tradiciones inventadas es más sorprendente cuando surgen entre movimientos racionalistas que eran, en todo caso, más bien hostiles a ellas y carecían de elementos simbólicos y ritua-

34. J. E. C. Bodley, *The Coronation of Edward VII: A Chapter of European and Imperial History* (Londres, 1903), pp. 153-201.

les prefabricados. De ahí que la mejor manera de estudiar su aparición sea centrándonos en uno de tales casos: el de los movimientos obreros de signo socialista.

El principal ritual de estos movimientos, el Primero de Mayo (1890), se creó de manera espontánea en un período sorprendentemente breve. Al principio tenía que ser una huelga y una manifestación simultáneas a favor de la jornada de ocho horas en una fecha que desde hacía algunos años ya se asociaba con esta exigencia en Estados Unidos. No cabe duda de que la elección de tal fecha fue totalmente pragmática en Europa. Es probable que no tuviera ningún significado ritual en Estados Unidos, donde ya se celebraba el «Día del Trabajo» a finales del verano. Se ha sugerido, y no es inverosímil, que se eligió para que coincidiese con el llamado «Día del Traslado», la fecha tradicional de terminación de los contratos de arrendamiento en Nueva York y Pensilvania.[35] Aunque esto, como parecidos períodos contractuales en sectores de la agricutura europea tradicional, al principio había formado parte del ciclo anual cargado de simbolismo del año laboral preindustrial, su relación con el proletariado industrial era claramente fortuita. La nueva Internacional Obrera y Socialista no tenía pensada ninguna forma concreta de manifestación. El concepto de una fiesta obrera no sólo no se mencionó en la resolución original (1889) de dicha organización, sino que varios militantes revolucionarios la rechazaron enérgicamente por motivos ideológicos.

Sin embargo, la elección de una fecha tan cargada de simbolismo por parte de la tradición antigua resultó importante, aunque —como sugiere Van Gennep— en Francia el anticlericalismo del movimiento obrero opuso resistencia a la inclusión de costumbres folclóricas tradicionales en su Primero de Mayo.[36] Desde el principio, la ocasión atrajo y absorbió elementos rituales y simbólicos, en especial los de una celebración casi religiosa o numinosa («Maifeier»), fiesta y día religioso a la vez. (Después de emplear la palabra «manifestación» para referirse a ella, Engels utiliza el término «Feier» a partir de 1893.[37] Adler reconoció este elemento en Austria desde 1892, Vandervelde en Bélgica desde 1893.) Andrea Costa lo expresó sucintamente para Italia (1893): «Los católicos tienen la Pascua; en lo sucesivo los obreros tendrán su propia Pascua»;[38] hay referencias menos frecuentes también a Pentecostés. Se conserva un «sermón del Prime-

35. Maurice Dommanget, *Histoire du Premier Mai* (París, 1953), pp. 36-37.

36. A. Van Gennep, *Manuel de Folklore Français* I, IV, *Les Cérémonies Périodiques Cycliques et Saisonnières*, 2: *Cycle de Mai* (París, 1949), p. 1719.

37. Engels a Sorge, 17 de mayo de 1893, en *Briefe und Auszüge aus Briefen an F. A. Sorge u. A.* (Stuttgart, 1906), p. 397. Véase también Victor Adler, *Aufsätze, Reden und Briefe* (Viena, 1922), I, p. 69.

38. Dommanget, *Histoire du Premier Mai*, p. 343.

ro de Mayo» curiosamente sincrético, que procede de Charleroi (Bélgica) y data de 1898, bajo los epígrafes conjuntos de «Proletarios de todos los países, uníos» y «Amaos los unos a los otros».[39]

Las banderas rojas, únicos símbolos universales del movimiento, estuvieron presentes desde el principio, pero también lo estuvieron, en varios países, las flores: el clavel en Austria, la rosa (de papel) roja en Alemania, la eglantina y la amapola en Francia, y la flor del espino, símbolo de renovación, se infiltró de forma creciente, y a partir de mediados del decenio de 1900 reemplazó al lirio de los valles, que no se asociaba con nada que fuera político. Poco se sabe de este lenguaje de las flores que, a juzgar también por los poemas del Primero de Mayo en la literatura socialista, se asociaba espontáneamente con la ocasión. No cabe duda de que hacía sonar la nota principal del Primero de Mayo, el tiempo de renovación, crecimiento, esperanza y alegría (recordemos a la muchacha con la rama florida de flor del espino que la memoria popular asocia con la matanza del Primero de Mayo en Fourmies).[40] Igualmente, el Primero de Mayo desempeñó un papel importante en la evolución de la nueva iconografía socialista del decenio de 1890, en la cual, a pesar del previsible énfasis en la lucha, predominaba la nota de esperanza, la confianza y la próxima llegada de un futuro mejor, a menudo expresado por medio de la metáfora del crecimiento de las plantas.[41]

Dio la casualidad de que el Primero de Mayo empezó a celebrarse en un momento de crecimiento y expansión extraordinarios en los movimientos obreros y socialistas de numeros países, y es muy probable que no hubiera arraigado en un clima político menos esperanzado. El antiguo simbolismo de la primavera, asociado a él de manera tan fortuita, se ajustaba perfectamente a la celebración en los primeros años del decenio de 1890.

Así pues, se transformó rápidamente en una fiesta y un ritual anuales y muy cargados. La repetición anual se introdujo para satisfacer las peticiones de las bases. Con ella, el contenido político original del día —la exigencia de la jornada de ocho horas— pasó inevitablemente a un segundo plano y dio paso a las consignas que atraían a los movimientos obreros nacionales en un año determinado, o, más a menudo, a una afirmación no especificada de la presencia de la clase obrera y, en muchos países latinos, a la conmemoración de los «Mártires de Chicago». El único elemento original que se conservó fue el internacionalismo, preferiblemente simultáneo,

39. E. Vandervelde y J. Destrée, *Le Socialisme en Belgique* (París, 1903), pp. 417-418.
40. Maxime Leroy, *La Coutûme Ouvrière* (París, 1913), I, p. 246.
41. E. J. Hobsbawm, «Man and Woman in Socialist Iconography», *History Workshop*, VI (otoño, 1978), pp. 121-138; A. Rossel, *Premier Mai. Quatre-Vingt-Dix ans de Luttes Populaires dans le Monde* (París, 1977).

de la manifestación: en el caso extremo de Rusia en 1917 los revolucionarios llegaron a hacer caso omiso de su propio calendario para celebrar el Primero de Mayo en la misma fecha que el resto del mundo. Y, de hecho, el desfile público de los obreros *como clase* formó el núcleo del ritual. Los comentaristas dijeron que era la *única* fiesta, incluso entre los aniversarios radicales y revolucionarios, asociada con la clase obrera industrial y ninguna otra; aunque —al menos en Gran Bretaña— comunidades específicas de obreros industriales ya habían dado señales de inventar presentaciones colectivas generales de sí mismos como parte del movimiento obrero. (La fiesta de los mineros de Durham se celebró por primera vez en 1871.)[42] Como todos los ceremoniales de este tipo, era o se convirtió en una celebración familiar fundamentalmente alegre. Las clásicas manifestaciones políticas no eran forzosamente así. (Este carácter todavía puede observarse en «tradiciones inventadas» posteriores como las fiestas anuales del periódico comunista italiano *Unitá*.) Al igual que todas ellas, combinaba festejos y festines públicos y privados con la afirmación de lealtad al movimiento, que era un elemento fundamental en la conciencia obrera: la oratoria —en aquel tiempo cuanto más larga, mejor, ya que un buen discurso era a la vez inspiración y diversión—, pancartas, insignias, consignas, etcétera. Lo más importante era que afirmaba la presencia de la clase obrera por medio de la afirmación más fundamental del poder de dicha clase: la abstención del trabajo. Porque, paradójicamente, el éxito del Primero de Mayo tendía a guardar proporción con su alejamiento de las actividades cotidianas y concretas del movimiento. Alcanzaba sus mayores proporciones donde la aspiración socialista predominaba sobre el realismo político y el cálculo sindical que, como en Gran Bretaña y Alemania,[43] tendía a favorecer una manifestación el primer domingo con preferencia a la huelga anual de un día el Primero de Mayo. Victor Adler, sensible al estado anímico de los obreros austríacos, había insistido en la huelga demostrativa en contra de los consejos de Kautsky,[44] y, por consiguiente, el Primero de Mayo austríaco adquirió una fuerza y una resonancia desacostumbradas. Por tanto, como hemos visto, el Primero de Mayo, más que un invento formal de los líderes del movimiento, fue aceptado e institucionalizado por éstos basándose en la iniciativa de sus seguidores.

42. Edward Welbourne, *The Miners' Unions of Nothumberland and Durham* (Cambridge, 1923), p. 155; John Wilson, *A History of the Durham Miners' Association 1870-1904* (Durham, 1907), pp. 31, 34, 59; W. A. Moyes, *The Banner Book* (Gatcshead, 1974). Estas manifestaciones parecen haberse originado en Yorkshire en 1866.

43. Carl Schorske, *German Social Democracy, 1905-17: The Development of the Great Schism* (Nueva York, edición de 1965), pp. 91-97.

44. M. Ermers, *Victor Adler: Aufstieg u. Grösse einer sozialistischen Partei* (Viena y Leipzig, 1932), p. 195.

Es claro que los enemigos de la nueva tradición se dieron cuenta de su fuerza. Hitler, con su agudo sentido del simbolismo, juzgó deseable no sólo adoptar el rojo de la bandera de los obreros, sino también el Primero de Mayo, convirtiéndolo oficialmente en «día nacional del trabajo» en 1933, y atenuando luego sus asociaciones proletarias.[45] A este propósito, podemos señalar que se ha convertido en una fiesta general del trabajo en la CEE.

El Primero de Mayo y otros rituales obreros parecidos se encuentran a medio camino entre las tradiciones «políticas» y «sociales»: pertenecen a las primeras por su asociación con organizaciones y partidos de masas que podían —y, de hecho, pretendían— convertirse en regímenes y estados; a la segunda, por ser la expresión auténtica de la conciencia de los trabajadores como clase aparte, dado que esto era inseparable de las organizaciones de dicha clase. Si bien en muchos casos —tales como la Socialdemocracia austríaca o los mineros británicos—, la clase y la organización se hicieron inseparables, no se sugiere que fueran idénticas. «El movimiento» creó sus propias tradiciones, que eran compartidas por los líderes y los militantes, pero no necesariamente por los votantes y los seguidores, y, a la inversa, la clase podía crear sus propias «tradiciones inventadas», que o bien eran independientes de los movimientos organizados o incluso resultaban sospechosas a ojos de los activistas. Dos de ellas, que eran claramente fruto del período que nos ocupa, merecen un breve examen. La primera es la aparición —especialmente en Gran Bretaña, pero es probable que también en otros países— de la indumentaria como demostración de clase. La segunda tiene que ver con los deportes de masas.

No es casual que la historieta que satirizaba amablemente la tradicional cultura obrera masculina de las antiguas regiones industriales de Gran Bretaña (en especial el noreste) escogiera como título y símbolo la prenda que prácticamente constituía la insignia con que el proletario británico indicaba, fuera de las horas de trabajo, su pertenencia a una clase: «Andy Capp».* Una ecuación parecida entre clase y gorra existía hasta cierto punto en Francia,[46] y posiblemente también en algunas partes de Alemania. En Gran Bretaña, al menos, la iconografía sugiere que el proletario y la gorra no se identificaban de manera universal antes del decenio de 1890,

45. Helmut Hartwig, «Plaketten zum 1. Mai 1934-39», *Aesthetik und Kommunikation*, VII, núm. 26 (1976), pp. 56-59.

46. «L'ouvrier même ne porte pas ici la casquette et la blouse» observó Jules Vallès en Londres en 1872, distanciándose así de la conciencia de clase parisina. Paul Martinez, *The French Communard Refugees in Britain*, 1871-1880 (Universidad de Sussex, tesis doctoral, 1981), p. 341.

*«Gorra» en inglés es *cap.* (*N. del t.*)

pero que a finales del período eduardiano —como confirman las fotografías en que aparecen las multitudes que salen de los estadios de fútbol o los mítines de masas—, la identificación ya era casi total. El auge de la gorra proletaria espera su cronista. Cabe sospechar que quien escriba la crónica se encontrará con que su historia está vinculada a la de los deportes de masas, toda vez que este tipo de prenda en particular aparece en primer lugar como parte de la indumentaria deportiva entre las clases altas y medias. Fueran cuales fuesen sus orígenes, es claro que pasó a ser característica de la clase obrera, no sólo porque los miembros de otras clases, o quienes aspiraban a serlo, serían reacios a que los tomaran por proletarios, sino también porque los trabajadores manuales no optaron por cubrirse la cabeza (exceptuando, sin duda, las ocasiones muy protocolarias) con alguna de las otras prendas, que existían en gran número. La significativa entrada de Keir Hardie en el parlamento tocado con una gorra (1892) indica que se reconocía el elemento de afirmación de clase.[47] No es irrazonable suponer que las masas no eran inconscientes de ello. De alguna forma misteriosa adquirieron con bastante rapidez el hábito de llevarla en las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX como parte del síndrome característico de la «cultura obrera» que tomó forma en dicho período.

La historia equivalente de la indumentaria proletaria en otros países no se ha escrito aún. Lo único que podemos hacer aquí es señalar que sus implicaciones políticas se entendían claramente, si no antes de 1914, con toda seguridad en el período de entreguerras, como demuestra la siguiente memoria del primer desfile (oficial) del Primero de Mayo nacionalsocialista celebrado en Berlín en 1933:

> Los obreros llevaban trajes limpios y muy usados y aquellas gorras de marinero que en aquel tiempo eran signo general de reconocimiento externo de su clase. Las gorras estaban adornadas con una discreta correa, la mayoría de laca negra, aunque sustituida a menudo por una correa de cuero con hebillas. Los socialdemócratas y los comunistas llevaban este tipo de correa en sus gorras; los nacionalsocialistas, otro tipo, dividida por el centro. Esta minúscula diferencia saltaba de pronto a la vista. El hecho banal de que más obreros que nunca llevaran la correa dividida en la gorra transmitía el mensaje fatídico de que la batalla estaba perdida.[48]

La asociación política del obrero y la gorra en Francia durante el período de entreguerras (*la salopette*) también se ha demostrado, pero su historia antes de 1914 está pendiente de ser estudiada.

47. La misma gorra de cazar ciervos de Hardie representa una fase transitoria hacia la gorra universal de «Andy Capp».

48. Stephan Hermlin, *Abendlicht* (Leipzig, 1979), p. 92.

La adopción de los deportes, y en particular del fútbol, como culto proletario de masas es igualmente oscura, pero sin duda igualmente rápida.[49] En este caso es más fácil determinar el momento. Entre mediados del decenio de 1870, como fecha más temprana, y mediados o finales del de 1880 el fútbol adquirió todas las características institucionales y rituales con las que todavía estamos familiarizados: el profesionalismo, la Liga, la Copa, con su peregrinación anual de los fieles para las manifestaciones de triunfo proletario en la capital, la asistencia regular al partido del domingo, los «hinchas» y su cultura, la rivalidad ritual, normalmente entre mitades de una ciudad o conurbación industrial (Manchester City y United, Notts County y Forest, Liverpool y Everton). Además, a diferencia de otros deportes con bases proletarias regionales o locales —tales como el rugby en el sur de Gales[50] el criquet en algunas partes del norte de Inglaterra—, el fútbol funcionaba a escala tanto local como nacional, de tal modo que los partidos del día proporcionaban tema común de conversación entre prácticamente cualquier pareja de obreros en Inglaterra o Escocia, y unas cuantas docenas de jugadores célebres representaban un punto de referencia común para todos.

La naturaleza de la cultura futbolística en este período —antes de que penetrase mucho en las culturas urbana e industrial de otros países[51]— aún no se comprende bien. Su estructura socioeconómica es más clara. El fútbol, que fue creado como deporte de aficionados y edificante por las clases medias de las escuelas privadas, se proletarizó rápidamente (antes de 1885) y, por tanto, se profesionalizó. El cambio simbólico de signo —reconocido como enfrentamiento entre clases— fue la derrota del Old Etonians por el Bolton Olympics en la final de copa de 1883. Con la profesionalización, la mayoría de las figuras filantrópicas y moralizadoras de la elite nacional se retiraron y dejaron la dirección de los clubes en manos de hombres de negocios y otros notables locales, que mantuvieron una curiosa caricatura de las relaciones de clase del capitalismo industrial como patronos de una fuerza laboral mayoritariamente proletaria, atraída a la industria por los salarios superiores, por la oportunidad de obtener ganancias imprevistas antes de jubilarse (partidos con fines benéficos), pero, sobre todo, por la oportunidad de hacerse famoso. La estructura del pro-

49. Tony Mason, *Association Football and English Society*, 1863-1915 (Brighton, 1980).

50. Véase David B. Smith y Gareth W. Williams, *Field of Praise: Official History of the Welsh Rugby Union*, 1881-1981 (Cardiff, 1981).

51. En el extranjero era a menudo fomentado por los expatriados británicos y los equipos de las fábricas dirigidas por británicos, pero, a pesar de que se había adaptado hacia 1914 en algunas capitales y ciudades industriales del continente, no puede decirse que se hubiera convertido en un deporte de masas.

fesionalismo del fútbol británico era muy distinta de la de deportes con participación (el criquet) o control (las carreras de caballos) de la aristocracia o de la clase media, o de la industria de la diversión demótica, el otro medio de escapar del destino obrero, que también proporcionaba el modelo para algunos deportes de los pobres (el boxeo).[52]

Es muy probable que los futbolistas tendieran a proceder de entre los obreros especializados en lugar de los no especializados,[53] probablemente a diferencia del boxeo, deporte que reclutaba a sus hombres en entornos donde la capacidad de cuidar de uno mismo o bien era útil para sobrevivir, como en los barrios bajos de las grandes ciudades, o formaba parte de una cultura ocupacional de la masculinidad, como en las minas. Aunque el carácter urbano y obrero de las multitudes del fútbol es patente,[54] su composición exacta por edades u origen social no es clara; tampoco lo es la aparición de la cultura de los «hinchas» y sus prácticas; ni la medida en que el típico entusiasta del fútbol (a diferencia del típico aficionado a las carreras) era o había sido jugador aficionado activo. En cambio, es claro que, si bien, como indican las últimas palabras apócrifas del militante obrero, las creencias en Jesucristo, Keir Hardie y el Huddersfield United iban juntas, el movimientro organizado mostró una falta colectiva de entusiasmo por este y otros aspectos no políticos de la conciencia obrera. De hecho, a diferencia de la socialdemocracia del centro de Europa, el movimiento obrero británico no creó sus propias organizaciones deportivas, con la posible excepción de los clubes de ciclismo en el decenio de 1890, cuyos vínculos con el pensamiento progresista eran acentuados.[55]

Aunque es poco lo que sabemos sobre el deporte de masas en Gran Bretaña, todavía sabemos menos en el caso del continente. Diríase que el deporte, importado de Gran Bretaña, fue coto cerrado de la clase media durante mucho más tiempo que en su país de origen, pero que, por lo de-

52. W. F. Mandle, «The Professional Cricketer in England in the Nineteenth Century»», *Labour History* (Journal of the Australian Society for the Study of Labour History), XXIII (Noviembre 1972), pp. 1-16; Wray Vamplew, *The Turf: A Social and Economic History of Horse Racing* (Londres, 1976).

53. Mason, *Association Football...*, pp. 90-93.

54. *Id.*, pp. 153-156.

55. Vienen a la memoria los «Clarion Cycling Clubs», pero también la fundación del «Oadby Cycling Club» por parte de un cazador furtivo local, activista radical y miembro de la parroquia. La naturaleza de este deporte, que en Gran Bretaña era practicado normalmente por jóvenes amateurs, era muy diferente de los deportes masivos del proletariado. David Prynn, «The Clarion Clubs, Rambling and Holiday Associations in Britain since the 1980's», *Journal of Contemporary History*, XI, núms. 2 y 3 (julio 1976), pp. 65-77; anon., «The Clarion Fellowship», *Marx Memorial Library Quarterly Bulletin*, LXXVII (Enero-Marzo, 1976), pp. 6-9, James Hawker, *A Victorian Poacher*, ed. G. Chistian (Londres, 1961), pp. 25-26.

más, el atractivo del fútbol para la clase obrera o la sustitución del fútbol de clase media (el de aficionados) por el plebeyo (el profesional) y el auge de la identificación de las masas urbanas con los clubes constituyeron un proceso parecido.[56] La excepción principal, aparte de deportes más cercanos al mundo del espectáculo que a las actividades al aire libre, como es el caso de la lucha libre (sospechosa a ojos del movimiento gimnástico alemán, pero con muchos seguidores en las capas populares) fue el ciclismo. Es probable que en el continente éste fuera el único deporte de masas moderno, como demuestran la construcción de «velódromos» en las grandes ciudades —cuatro sólo en Berlín antes de 1913— y la institución del Tour de Francia en 1903. Parece que, al menos en Alemania, los ciclistas profesionales más destacados eran obreros.[57] En Francia se celebraron campeonatos profesionales desde 1881, en Suiza e Italia desde 1892, en Bélgica desde 1894. Sin duda el fuerte interés comercial que mostraron por este deporte los fabricantes y otros anunciantes aceleró el crecimiento de su popularidad.[58]

III

Determinar la presencia como clase de una elite nacional de clase media y el número de miembros de la clase media, mucho más numerosa, era, con mucho, más difícil y, pese a ello, bastante urgente en una época en que las ocupaciones que pretendían ser de clase media, o el número de personas que aspiraban a ellas, crecían con cierta rapidez en los países en vías de industrialización. El criterio para ser considerado miembro de tales clases no podía ser algo tan sencillo como la cuna, la posesión de tierras, el trabajo manual o el cobro de salarios, y, si bien un mínimo de propiedades reconocido socialmente y renta era sin duda condición necesaria para ello, no bastaba. Además, como es lógico, tal clase incluía a personas (o, mejor dicho, familias) con grados muy diversos de riqueza e influencia, y cada estrato tendía a menospreciar a sus inferiores. Debido a la fluidez de las fronteras, establecer criterios claros de distinción social resultaba especialmente difícil. Dado que las clases medias eran por excelencia el *locus* de la movilidad social y el progreso individual, la entrada en ellas di-

56. Del «Ruhr Club Schalke.04», 35 de los 44 miembros que se pueden identificar entre 1903 y 1913 eran mineros, trabajadores o artesanos, 73 de los 88 entre 1914 y 1924 y 91 de los 122 entre 1924 y 1934. Siefried Gehrmann, «Fussball in einer Industrieregion», en J. Reulecke y W. Weber (eds.), *Familie, Fabrik, Feierabend* (Wuppertal, 1978), pp. 377-398.

57. Annemarie Lange, *Das Wilhelminische Berlín* (Berlín Este, 1967), cap. 13, esp. pp. 561-562.

58. Dino Spatazza Moncada, *Storia del Ciclismo dai Primi Passi ad Oggi* (Parma, s. f.).

fícilmente podía estar cerrada. El problema era doble. En primer lugar, cómo definir y separar la auténtica elite nacional de una alta clase media (*haute bourgeoisie, Grossbürgertum*) una vez los criterios relativamente firmes que permitían determinar la pertenencia subjetiva a una clase en las comunidades locales estables fueron erosionados, y la descendencia, el parentesco, el matrimonio endogámico, las redes locales de negocios, sociabilidad privada y política dejaron de proporcionar una orientacion firme. En segundo lugar, cómo determinar una identidad y una presencia para el número relativamente grande de personas que no pertenecían a esta elite ni a «las masas», o siquiera al estrato claramente inferior de la pequeña burguesía de las «bajas clases medias» que como mínimo un observador británico clasificó decididamente con los obreros manuales como pertenecientes al mundo de «las escuelas de internos».[59] ¿Podía ser definido, podía definirse a sí mismo, salvo como «consistente esencialmente en familias en proceso de ascensión social», como afirmó un observador francés del panorama británico, o como lo que quedaba después de restar las masas reconocibles de manera más obvia y las clases altas de la población, como hizo un observador inglés?[60] Otro problema vino a complicar el asunto: la aparición en la escena pública de la mujer de clase media cada vez más emancipada, como actriz por derecho propio. Mientras que el número de muchachos en los *lycées* franceses entre 1897 y 1907 aumentó sólo modestamente, el número de muchachas creció en un 170 por 100.

Para las altas clases medias o «haute bourgeoisie» los criterios y las instituciones que antes servían para separar a una clase gobernante aristocrática proporcionaban el modelo obvio: sencillamente debían ampliarse y adaptarse. Una fusión de las dos clases en la cual los componentes nuevos dejaran de ser reconocibles como nuevos era lo ideal, aunque probablemente no era del todo alcanzable ni tan sólo en Gran Bretaña, donde era muy posible que una familia de banqueros de Nottingham llegara, después de varias generaciones, a casarse con miembros de la realeza. Lo que hacía que los intentos de asimilación fueran posibles (en la medida en que estaban permitidos institucionalmente) era el elemento de estabilidad que, como comentó un observador francés de Gran Bretaña, distinguía a las generaciones establecidas y llegadas de la alta burguesía de los trepadores de primera generación.[61] La rápida adquisición de riqueza, verdaderamente enorme, también podía permitir que plutócratas de pri-

59. W. R. Lawson, *John Bull and his Schools: A Book for Parents, Ratepayers and Men of Business* (Edimburgo y Londres, 1908), p. 39.

60. Paul Descamps, *L'Education dans les Ecoles Anglaises*, Bib. de la Science Sociale (París, Enero, 1911), p. 25, Lawson, *John Bull...*, p. 24.

61. Descamps, *L'Éducation...*, pp. 11, 67.

mera generación comprasen su entrada en un medio aristocrático que en los países burgueses se apoyaba no sólo en el título y la descendencia, sin también en dinero suficiente para llevar un tren de vida apropiadamente pródigo.[62] En la Gran Bretaña eduardiana los plutócratas aprovecharon ansiosamente las oportunidades de este tipo,[63] si bien la asimilación individual sólo podía servir a una minoría muy pequeña.

Sin embargo, el criterio fundamental de descendencia aristocrática podía adaptarse para que definiera una nueva elite de alta clase media relativamente numerosa. Así, en el decenio de 1890 hubo en Estados Unidos pasión por la genealogía. Era un interés principalmente femenino: las llamadas «Hijas de la Revolución Americana» (1890) perduraron y florecieron, mientras los «Hijos de la Revolución Americana», que era ligeramente anterior, se desvanecieron. Aunque el objetivo aparente era distinguir a los americanos nativos blancos y protestantes de la masa de nuevos inmigrantes, en realidad lo que se pretendía era crear un estrato superior exclusivo entre la clase media blanca. Las Hijas de la Revolución Americana no tenían más de 30.000 afiliadas en 1900, especialmente en los bastiones del dinero «viejo» —Connecticut, Nueva York, Pensilvania— aunque también entre los prósperos millonarios de Chicago.[64] Las organizaciones de este tipo diferían de los intentos mucho más restrictivos de crear un grupo de familias como elite casi aristocrática (mediante su inclusión en un *Social Register* o algo parecido), toda vez que proporcionaban vínculos a escala nacional. Las Hijas de la Revolución Americana, que eran menos exclusivas, tenían más probabilidades que un *Social Register*, que era muy elitista, de descubrir afiliadas idóneas en ciudades como Omaha. La historia de la búsqueda de una genealogía por parte de la clase media aún no se ha escrito, pero la sistemática concentración americana en dicha búsqueda fue probablemente un tanto excepcional en este período.

Mucho más importante era la escolarización, complementada en ciertos aspectos por los deportes de aficionados, que en los países anglosajones estaban estrechamente relacionados con ella. Porque la escolarización proporcionaba no sólo un medio oportuno de comparatismo social entre individuos o familias carentes de relaciones personales iniciales y, a escala nacional, un medio de determinar pautas comunes de comportamientos y valores, sino también una serie de redes interrelacionadas entre los frutos de instituciones comparables e, indirectamente, por medio de la institucionalización del «ex alumno», el «antiguo condiscípulo» o los «Alte Herren», una sólida red de estabilidad y continuidad intergeneracionales.

62. *Id.*, p. 11.
63. Jamie Camplin, *The Rise of the Plutocrats: Wealth and Power in Edwardian England* (Londres, 1978).
64. Davies, *Patriotism on Parade*, pp. 47, 77.

Además, ofrecía, dentro de unos límites, la posibilidad de ampliar una elite de alta clase media socializada que, de alguna forma era adecuadamente aceptada. De hecho, en el siglo XIX la educación se convirtió en el criterio más oportuno y universal para determinar la estratificación social, aunque no está del todo claro desde cuándo. La simple educación primaria clasificaba de forma ineluctable a una persona como miembro de las clases bajas. El criterio mínimo para ser considerado de clase media era la educación secundaria más allá de la edad de, pongamos por caso, entre catorce y dieciséis años. Es claro que la educación superior, exceptuando ciertos tipos de formación estrictamente vocacional, daba derecho a ser considerado miembro de la alta clase media y otras elites. De ello se deduce, dicho sea de paso, que la tradicional costumbre de los burgueses y los empresarios de hacer que los hijos empezaran a trabajar en el negocio durante la adolescencia, o de evitar la educación universal, perdió terreno. Es indudable que así ocurrió en Alemania, donde en 1867 trece de catorce ciudades industriales de Renania se habían negado a contribuir a la celebración del quincuagésimo aniversario de la universidad de Bonn porque, según alegaron, ni los industriales ni sus hijos la usaban.[65] En el decenio de 1880 el porcentaje de estudiantes de Bonn pertenecientes a familias de la *Besitzbürgertum* había aumentado de alrededor de veintitrés a poco menos de cuarenta, mientras que el de la tradicional burguesía profesional (*Bildungsbürgertum*) había descendido de cuarenta a treinta y uno.[66] Probablemente sucedió lo mismo en Gran Bretaña, aunque en el decenio de 1890 los observadores franceses seguían sorprendiéndose al ver que los ingleses raramente dejaban la escuela después de cumplir los dieciséis.[67] Ciertamente ya no ocurría así en la «alta clase media», aunque se han hecho pocos estudios sistemáticos sobre el tema.

La educación secundaria proporcionaba un criterio amplio de pertenencia a la clase media, pero demasiado amplio para definir o seleccionar las elites en rápido crecimiento, pero numéricamente más bien pequeñas que, tanto si las llamamos clase gobernante como «establishment», dirigían los asuntos nacionales. Incluso en Gran Bretaña, donde no existía ningún sistema secundario nacional antes del siglo XX, hubo que formar una sub-

65. Citado en E. J. Hobsbawm, *The Age of Capital* (Londres, 1977), p. 59, F. Zunkel, «Industriebürgertum im Westdeutschland» en H. U. Wehler (ed.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte* (Colonia y Berlín, 1966), p. 323.

66. K. H. Jarausch, «The Social Transformation of the University: The Case of Prussia 1865-1915», *Journal of Social History*, XII, núm. 4 (1979), p. 625.

67. Max Leclerc, *L'Education des Classes Moyennes et Dirigeantes en Angleterre* (París, 1894), pp. 133, 144; P. Bureau, «Mon Sejour dans une Petite Ville d'Angleterre», *La Science Sociale (suivant la Mèthode de F. Le Play)* 5° año, IX (1890), p. 70. Véase también Patrick Joyce, *Work, Society and Politics: The Culture of the Factory in Later Victorian England* (Brighton, 1980), pp. 29-34.

clase especial de «escuelas privadas» dentro de la educación secundaria. Fueron definidas oficialmente por primera vez en el decenio de 1860, y crecieron por medio de la ampliación de las nueve escuelas que a la sazón se reconocían como tales (de 2.741 muchachos en 1860 a 4.533 en 1906) y también mediante la añadidura de otras escuelas reconocidas como pertenecientes a la elite. Antes de 1868, dos docenas de escuelas a lo sumo podían reivindicar esta categoría, pero en 1902, según los cálculos de Honey, consistían en una «lista breve» mínima de hasta sesenta y cuatro escuelas y una «lista larga» máxima de hasta ciento cuatro, con una periferia de tal vez sesenta de categoría más dudosa.[68] Durante este período las universidades crecieron gracias al cobro de matrículas más que a nuevas fundaciones, pero este crecimiento fue lo bastante grande como para causar serias preocupaciones acerca de una producción excesiva de titulados, al menos en Alemania. Entre mediados del decenio de 1870 y mediados del de 1880, el número de estudiantes se multiplicó aproximadamente por dos en Alemania, Austria, Francia y Noruega y por más de dos en Bélgica y Dinamarca.[69] En Estados Unidos la expansión fue todavía más espectacular: en 1913 había 38,6 estudiantes por 10.000 habitantes, comparados con la habitual cifra de 9-11,5 en la Europa continental (y menos de 8 en Gran Bretaña e Italia).[70] El problema de definir la elite efectiva dentro del número creciente de los que poseían el carnet educacional requerido era real.

En el sentido más amplio se atacó por medio de la institucionalización. El *Public Schools Yearbook* (publicado a partir de 1889) estableció las escuelas afiliadas a la llamada Conferencia de Directores de Escuela como comunidad nacional o incluso internacional reconocible, si no de iguales, al menos de comparables; y *American College Fraternities* (siete ediciones entre 1879 y 1914) de Baird hizo lo mismo para las «asociaciones estudiantiles con letra griega», cuya afiliación destacaba la elite entre la masa de estudiantes universitarios americanos. Sin embargo, debido a la tendencia de los aspirantes a imitar las instituciones de los que ya habían llegado era deseable que se trazara una línea entre las «altas clases medias» o elites auténticas y los iguales que eran menos iguales que el resto.[71]

68. J. R. de S. Honey, *Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School* (Londres, 1977), p. 273.

69. J. Conrad, «Die Frequenzverhältnisse der Universitäten der hauptsächlichsten Kulturländer auf dem Europäischen Kontinent», *Jahrbücher f. N. ÖK u. Statistik*, 3ª serie, I (1891), pp. 376-94.

70. Joseph Ben-David, «Professions in the Class System of Present-Day Societies», *Current Sociology*, XII, núm. 3 (1963-4), pp. 63-64.

71. «A consecuencia del esnobismo general de los ingleses, sobre todo de los ingleses que ascendían en la escala social, la educación de las clases medias tendía a modelarse sobre las clases medias-altas, a pesar de que con menos dedicación y dinero». Descamps, *L'Education dans les Ecoles Anglaises*, p. 67. El fenómeno no era solamente británico.

La razón de esto no era puramente esnob. Una elite nacional creciente también requería que se construyeran redes de interacción auténticamente eficaces.

Cabe sugerir que en esto radica la importancia de la institución de los «ex alumnos», los «antiguos condiscípulos» o los «Alte Herren» que apareció ahora y sin la cual las «redes de ex alumnos» no pueden existir como tales. Parece que en Gran Bretaña las «cenas de ex alumnos» empezaron en el decenio de 1870 y las «asociaciones de ex alumnos», más o menos en el mismo período; se multiplicaron especialmente en el decenio de 1890 y fueron seguidas al poco por la invención de la apropiada «corbata de la escuela».[72] De hecho, parece que la costumbre de enviar a los hijos a la antigua escuela del padre no empezó a ser habitual antes de finales de siglo: solo el 5 por 100 de los alumnos de Arnold había enviado a sus hijos a Rugby.[73] En Estados Unidos la creación de «capítulos de antiguos condiscípulos» también comenzó en el decenio de 1870, «formando círculos de hombres cultivados que de lo contrario no se conocerían»,[74] y lo mismo, un poco más tarde, ocurrió con la construcción de recargadas casas de asociaciones estudiantiles en las universidades, financiadas por los antiguos condiscípulos, que demostraban así no sólo su riqueza y los vínculos intergeneracionales, sino también —como en casos parecidos en el «Korps» de estudiantes alemanes[75]— su influencia sobre la generación joven. Así, la asociación Beta Theta Pi tenía dieciséis capítulos de antiguos condiscípulos en 1889, pero ciento diez en 1913; una sola casa en 1889 (aunque se estaban construyendo varias), pero cuarenta y siete en 1913. Phi Delta Theta tuvo su primera asociación de antiguos condiscípulos en 1876, pero en 1913 el número ya era de alrededor de cien.

En Estados Unidos y en Alemania el papel de estas redes intergeneracionales se interpretó de manera consciente, posiblemente porque en ambos países su cometido inicial como proveedores de funcionarios estuvo muy claro. Los «Alte Herren» del «Kösener Korps», las asociaciones de elite de este tipo en el decenio de 1870, incluían 18 ministros, 835 funcionarios, 648 oficiales judiciales, 127 oficiales municipales, 130 militares, 651 médicos (el 10 por 100 de ellos oficiales), 435 profesores

72. *The Book of Public School, Old Boys, University, Navy, Army, Air Force and Club Ties,* introducción de James Laver (Londres, 1968), p. 31; véase también Honey, *Tom Brown's...*

73. Honey, *Tom Brown's...*, p. 153.

74. W. Raimond Baird, *American College Fraternities: A Descriptive Analysis of the Society System of the Colleges of the US with a Detailed Account of each Fraternity,* 4ª. Edición (Nueva York, 1890), pp. 20-21.

75. Bernard Oudin, *Les Corporations Allemandes d'Etudiants* (París, 1962), p. 19; Detlef Grieswelle, «Die Soziologie der Kösener Korps 1870-1914» en *Student und Hochschule im 19. Jahrhundert: Studien und Materialen* (Göttingen, 1975).

TABLA 2. ALUMNI DE DELTA KAPPA EPSILON (DARTMOUTH)

	1850-1860	*1890-1900*
Funcionarios y abogados	21	21
Médicos	3	17
Clero	6	10
Profesores	8	12
Negocios	8	27
Periodistas e intelectuales	1	10
Otros	3	5
Total	50	102

Fuente: *Delta Kappa Epsilon Catalog* (1910).

de secundaria y de universidad y 331 abogados. En número, superaban con mucho a los 257 «terratenientes», los 241 banqueros, directores de compañías y comerciantes, los 76 profesionales técnicos y 27 de la ciencia y los 37 «artistas y editores».[76] Las asociaciones universitarias americanas, que eran anteriores, también hacían hincapié en este tipo de antiguos condiscípulos (en 1889 Beta Theta Pi se enorgullecía de tener nueve senadores, cuarenta congresistas, seis embajadores y quince gobernadores), pero, como indica la tabla 2, el desarrollo económico y político les asignaba un papel cada vez más modesto y en el decenio de 1900 dieron creciente preeminencia a sus capitalistas. Y en verdad que una organización como Delta Kappa Epsilon, que en 1913 incluía a Cabot Lodge y a Theodore Roosevelt, así como a dieciocho eminentes banqueros de Nueva York, entre ellos J. P. Morgan y un Whitney, nueve poderosos hombres de negocios de Boston, tres pilares de la Standard Oil e incluso en la lejana Minnesota un James N. Hill y un Weyerhaeuser, debía de ser una formidable mafia empresarial. Puede decirse sin miedo a incurrir en error que en Gran Bretaña las redes informales creadas por la escuela y la universidad, reforzadas por la continuidad familiar, la sociabilidad empresarial y los clubes, eran más eficaces que las asociaciones formales. Su eficacia puede juzgarse atendiendo al historial de instituciones como los servicios de descifre de Bletchley y la Junta de Operaciones Especiales en la Segunda Guerra Mundial.[77] Cabe sugerir que las asociaciones formales, a menos que estuvieran restringidas deli-

76. Grieswelle, «Die Soziologie...», pp. 349-353.
77. R. Lewin, *Ultra Goes to War* (Londres, edición de 1980), pp. 55-56.

beradamente a una elite —como el «Kösener Korps» alemán, que comprendía el 8 por 100 de los estudiantes alemanes en 1887, el 5 por 100 en 1914[78]— servían en gran parte para proporcionar criterios generales de «reconocibilidad». La afiliación a *cualquier* asociación con letra griega —incluso las vocacionales, que se multiplicaron a partir de finales del decenio de 1890[79]— y la posesión de *cualquier* corbata con rayas diagonales formando alguna combinación de colores eran útiles.

Sin embargo, el mecanismo informal decisivo para estratificar un sistema teóricamente abierto y en expansión era la autoselección de compañeros sociales aceptables, y esto se conseguía sobre todo por medio de la antigua dedicación aristocrática al deporte, transformada en un sistema de competiciones formales contra contrincantes seleccionados por ser dignos desde el punto de vista social. Es significativo que el mejor criterio que se descubrió para la «comunidad de la escuela privada» sea el estudio de qué escuelas estaban dispuestas a jugar contra otras,[80] y que en Estados Unidos las universidades de elite (la «Ivy League»*) se definían, al menos en el noreste dominante, por la selección de *colleges* que jugaban al fútbol con otros. En Estados Unidos el fútbol era un deporte de origen esencialmente universitario. Tampoco es casualidad que las competiciones deportivas formales entre Oxford y Cambridge se crearan esencialmente después de 1870, y en especial entre 1890 y 1914 (véase la tabla 3). En Alemania este criterio social se reconocía de manera específica:

> La característica que distingue a la juventud académica como grupo social especial (*Stand*) del resto de la sociedad es el concepto de la «Satisfaktionsfähigkeit» [la aceptabilidad como contendiente en los duelos], es decir, el derecho a un estándar de honor específico definido socialmente (*Standesehre*).[81]

En otras partes la segregación de facto se ocultaba en un sistema nominalmente abierto.

Esto nos lleva de nuevo a una de las más importantes entre las nuevas prácticas sociales del período que nos ocupa: el deporte. La historia

78. Grieswelle, «Die Soziologie...», pp. 349-353.

79. Baird proporciona una lista de unas 41 fraternidades en 1914 que no se mencionaban en 1890. 28 de ellas se formaron después de 1900, diez antes de 1890, 28 estaban restringidas a abogados, doctores, ingenieros, dentistas y otras profesiones especializadas.

80. Honey, *Tom Brown's...*, pp. 253ss.

81. Günter Botzert, *Soziales Wandel der studentischen Korporationen* (Münster, 1971), p. 123.

*Literalmente, «Liga de la Hiedra». Se trata de las universidades de Yale, Harvard, Princeton, Columbia, Dartmouth, Cornell, Pensilvania y Brown. (*N. del t.*)

social de los deportes de clase alta y media aún está por escribirse,[82] pero cabe sugerir tres cosas. En primer lugar, los tres últimos decenios del siglo XIX señalan una transformación decisiva en la difusión de de-

TABLA 3. ENFRENTAMIENTOS OXFORD-CAMBRIDGE SEGÚN LA FECHA DE INSTITUCIÓN

Fecha	*Enfrentamientos*	*Deporte*
Antes de 1860	4	Criquet, tenis, remo, «rackets»
1860-69	4	Atletismo, cacería, billar, carreras de obstáculos
1870-1879	4	Golf, fútbol, rugby, polo
1880-89	2	Tenis, cros
1890-99	5	Boxeo, hoquey, patinaje, natación, waterpolo
1900-13	8	Gimnasia, hoquey sobre hielo, cross, carreras de motocicletas, «tug-of-war», esgrima, carreras de coches, montañismo con motocicletas (algunos de estos deportes se abandonaron posteriormente)

Fuente: Calculada a partir de Royal Insurance Company, *Record of Sports*, 9 edición (1914).

portes antiguos, la invención de deportes nuevos y la institucionalización de la mayoría en una escala nacional e incluso internacional. En segundo lugar, esta institucionalización proporcionó tanto un escaparate público para el deporte, que puede compararse (irónicamente) con la moda de las obras públicas y las estatuas en política, como un mecanismo para hacer extensivas actividades hasta ahora restringidas a la aristocracia y la burguesía rica capaz de asimilar sus estilos de vida a una serie cada vez más amplia de las «clases medias». Que, en la Europa continental, siguiera siendo exclusiva de una elite bastante restringida antes de 1914 es otra cuestión. En tercer lugar, proporcionó un mecanismo para unir a personas de categoría social equivalente que, de no ser por ella, carecían de vínculos sociales o económicos orgánicos y tal vez, sobre todo, para proporcionar un nuevo papel a las *mujeres* burguesas.

Puede que el deporte que pasaría a ser el más caracaterístico de las clases medias ilustre los tres elementos. El tenis se inventó en Gran Bretaña en 1873 y su torneo nacional clásico (Wimbledon) data de 1877, cua-

82. Para algunos datos relevantes, véase Carl Diem, *Weltgeschichte des Sports und der leibeserziehung* (Stuttgart, 1960); Kl. C. Wildt, *Daten zur Sportgeschichte. Teil 2. Europa von 1750 bis 1894* (Schorndorf bei Stuttgart, 1972).

tro años antes que el campeonato nacional americano y catorce antes que el francés. Su dimensión internacional organizada (la Copa Davis) data de antes de 1900. Al igual que el golf, otro deporte que demostraría poseer un atractivo desacostumbrado para las clases medias, el tenis no se basaba en el esfuerzo de un equipo, y sus clubes —que a veces administraban terrenos más bien caros que requerían un mantenimiento costoso— no estaban vinculados en «ligas» y funcionaban como centros sociales potenciales o reales: en el caso del golf esencialmente para varones (con el tiempo en gran parte para hombres de negocios), en el caso del tenis para los jóvenes de clase media de uno y otro sexo. Además, es significativo que las competiciones para mujeres siguieran rápidamente a la institución de competiciones para hombres: los «singles» femeninos entraron a formar parte de Wimbledon siete años después de los masculinos, los campeonatos nacionales americano y francés seis años después de su institución.[83] Así pues, casi por primera vez el deporte proporcionó a las mujeres respetables de las clases alta y media un papel público reconocido como seres humanos individuales, aparte de su función como esposas, hijas, madres, compañeras matrimoniales u otros apéndices de los varones dentro y fuera de la familia. Su papel en el análisis de la emancipación de las mujeres requiere más atención de la que se le ha prestado hasta el momento, y lo mismo puede decirse de su relación con los viajes y las vacaciones de clase media.[84]

Apenas hace falta documentar el hecho de que la institucionalización del deporte tuvo lugar en los últimos decenios del siglo. Ni siquiera en Gran Bretaña había arraigado antes del decenio de 1870 —la copa de fútbol data de 1871; el campeonato de criquet, de 1873— y a partir de entonces se inventaron varios deportes nuevos (tenis, badminton, hockey, waterpolo, etcétera), o se introdujeron *de facto* a escala nacional (golf) o se sistematizaron (boxeo). En otras partes de Europa el deporte en su forma moderna fue una importación consciente de valores y estilos de vida de Gran Bretaña por parte de personas influenciadas por el sistema educacional de la clase alta británica, tales como el barón De Coubertin, admirador del doctor Arnold.[85] Lo que es significativo es la rapidez con que se hicieron estas transferencias, aunque la institucionalización propiamente dicha tardó un poco más.

83. *Encyclopaedia of Sports* (S. Brunswick y Nova York, edición de 1969): Lawn Tennis.

84. Para un primer reconocimiento del club de tenis como «parte de la revuelta de los hijos y las hijas de la clase media», véase T. H. Escott, *Social Transformations of the Victorian Age* (Londres, 1897), pp. 195-196, 444. Véase también R. C. K. Ensor, *England 1870-1914* (Oxford, 1936), pp. 165-166.

85. Pierre de Coubertin, *L'École en Angleterre* (París, 1888); Diem, *Weltgeschichte des Sports...*, pp. 1130ss.

Así pues, el deporte de clase media combinaba dos elementos de la invención de tradiciones: el político y el social. Por una parte representaba un esfuerzo consciente, aunque generalmente no oficial, por formar una elite gobernante de acuerdo con el modelo británico que complementara los modelos continentales aristocrático-militares más antiguos, asociados con elementos conservadores o liberales en las clases alta y media del lugar, o compitiese con ellos u ocupase su lugar, según la situación local.[86] Por otra parte, representaba un intento más espontáneo de trazar líneas de clase contra las masas, principalmente por medio del énfasis sistemático en el amateurismo como criterio del deporte de clase alta y media (como en los casos del tenis, el rugby comparado con el fútbol y los Juegos Olímpicos). Sin embargo, también representaba un intento de crear tanto una nueva y específica pauta burguesa de actividad de ocio y estilo de vida —tanto bisexual como suburbana o ex urbana[87]— como un criterio flexible y ampliable de pertenencia a un grupo.

Tanto el deporte de masas como el de clase media combinaban la invención de tradiciones políticas y sociales de otra manera: proporcionando un medio para la identificación nacional y la comunidad facticia. Esto no era nuevo en sí mismo, ya que desde hacía mucho tiempo los ejercicios físicos en masa estaban vinculados a los movimientos liberales-nacionalistas (el *Turner* alemán, el *Sokols* checo) o a la identificación nacional (el tiro con fusil en Suiza). De hecho, la resistencia del movimiento gimnástico alemán, por razones nacionalistas en general y antibritánicas en particular, retrasó de manera clara el avance del deporte de masas en Alemania.[88] El auge del deporte proporcionó nuevas expresiones de nacionalismo por medio de la elección o la invención de deportes específicos de una nacionalidad: el rugby galés en contraposición al fútbol inglés, y el fútbol gaélico en Irlanda (1884), que adquirió auténtico apoyo de las masas unos veinte años más tarde.[89] Sin embargo, aunque la vinculación específica de los ejercicios físicos al nacionalismo como parte de los movimientos nacionalistas siguió siendo importante —como en Bengala[90]—, no cabe duda de que a estas alturas ya lo era menos que otros dos fenómenos.

86. Marcel Spivak, «Le Développement de l'Education Physique et du Sport Français de 1852 à 1914», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXIV (1917), pp. 28-48; D. Lejeune, «Histoire Sociale et Alpinisme en France, XIX-XX s.», *Id.*, XXV (1978), pp. 111-128.

87. Hay que distinguir este modelo del tipo de deportes y pasatiempos al aire libre de la vieja aristocracia y de los militares, a pesar de que a veces se aficionaron a estos nuevos deportes o formas de deporte.

88. John, *Politik und Turnen...*, p. 107ss.

89. W. F. Mandle, «Sport as Politics. The Gaelic Athletic Association 1884-1916» en R. Cashman y M. McKernan (eds.), *Sport in History* (Queensland U.P., St Lucia, 1979).

90. John Roselli, «The Self-Image of Effeteness: Physical Education and Nationalism in 19th Century Bengal», *Past and Present*, 86 (1980), pp. 121-148.

El primero de ellos era la demostración concreta de los vínculos que unían a todos los habitantes del estado nacional, con independencia de las diferencias locales y regionales, como en la cultura del fútbol típicamente inglesa o, de forma más literal, en instituciones deportivas tales como el Tour de Francia (1903), al que siguió el Giro de Italia (1909). Estos fenómenos eran aún más significativos porque evolucionaron espontáneamente o por medio de mecanismos comerciales. El segundo fenómeno consistía en las competiciones deportivas internacionales que muy pronto complementaron las nacionales y alcanzaron su expresión típica en el renacer de los Juegos Olímpicos en 1896. Si bien hoy sólo somos conscientes de la oportunidad indirecta de identificación nacional que proporcionan tales competiciones, es importante recordar que antes de 1914 apenas habían empezado a adquirir su carácter moderno. Al principio, las competiciones «internacionales» servían para subrayar la unidad de las naciones o los imperios del mismo modo que las competiciones interregionales. Los partidos internacionales británicos —los precursores, como de costumbre— enfrentaban a las naciones de las Islas Británicas entre sí (en fútbol: los de Gran Bretaña en el decenio de 1870; Irlanda se incluyó en 1880), o varias partes del imperio británico (el campeonato internacional de criquet empezó en 1877). El primer partido internacional de fútbol fuera de las Islas Británicas enfrentó a Austria y Hungría (1902). El deporte internacional, con pocas excepciones, siguió estando dominado por el amateurismo —esto es, por el deporte de clase media— incluso en el caso del fútbol, donde la asociación internacional (FIFA) la formaron países en los que el fútbol recibía poco apoyo en 1904 (Francia, Bélgica, Dinamarca, los Países Bajos, España, Suecia, Suiza). Los Juegos Olímpicos siguieron siendo el principal marco internacional para este deporte. Hasta este punto parece que la identificación nacional por medio del deporte contra los extranjeros en este período fue principalmente un fenómeno de clase media.

Puede que esto tenga importancia intrínseca. Porque, como hemos visto, las clases medias en el sentido más amplio de la expresión encontraron la identificación subjetiva de grupo insólitamente difícil, ya que, de hecho, no eran una minoría suficientemente pequeña para establecer la clase de pertenencia virtual de un club de ámbito nacional que uniera, por ejemplo, a la mayoría de los que habían pasado por Oxford y Cambridge, ni estaba suficientemente unida por un destino común y una solidaridad en potencia, como los obreros.[91] De manera negativa, a las

91. Sería interesante, en países cuya lengua permita la distinción, investigar los cambios en el uso social común de la segunda persona del singular, símbolo de la fraternidad social además de la intimidad personal. En las clases más altas, es habitual su uso entre los compañeros de escuela (y, como en el caso de los estudiantes politécnicos franceses, entre

clases medias les resultaba fácil segregarse de sus inferiores mediante mecanismos tales como la rígida insistencia en el amateurismo en el deporte, así como por medio del estilo de vida y los valores de la «respetabilidad», por no mencionar la segregación según la residencia. De manera positiva, puede sugerirse que les resultaba más fácil establecer un sentido de unidad por medio de símbolos externos, entre los cuales los del nacionalismo (patriotismo, imperialismo) eran tal vez los más importantes. Cabría sugerir que sólo como quintaesencia de la clase patriótica fue como la clase media nueva, o la aspirante, halló la forma más fácil de reconocerse a sí misma de modo colectivo.

Lo que acabamos de ver es pura especulación. El presente capítulo no nos permite seguir ocupándonos del asunto. Lo único que podemos hacer aquí es señalar que hay como mínimo algunas presunciones de hecho a favor de ello, como cabe ver en el llamamiento al patriotismo de los estratos de clase media británicos en la guerra de Sudáfrica[92] y el papel de las organizaciones de masas nacionalistas de signo derechista —su composición era pricipalmente de clase media, pero no de la elite— en Alemania a partir del decenio de 1880, el atractivo que ejercía el nacionalismo de Schönerer entre los estudiantes universitarios (de habla alemana) —estrato de clase media marcado profundamente por el nacionalismo en varios países europeos—.[93] El nacionalismo que ganó terreno se identificaba mayoritariamente con la derecha política. En el decenio de 1890 los gimnastas alemanas, que originalmente habían sido liberales-nacionalistas, abandonaron en masa los antiguos colores nacionales para adoptar la nueva bandera negra, blanca y roja: en 1898 sólo 1900 de los 6.501 *Turnervereine* seguían manteniendo la antigua bandera negra, roja y dorada.[94]

Lo que resulta claro es que el nacionalismo se convirtió en sustituto de la cohesión social por medio de una Iglesia nacional, una familia real u otras tradiciones cohesivas, o autopresentaciones colectivas de grupo, una

---

ex-alumnos), los colegas de oficina y casos similares. Leo Uhen, *Gruppenbewusstsein und informelle Gruppenbildung bei deutschen Arbeitern im Jahrhundert der Industrialisierung* (Berlín, 1964), pp. 106-107. Los movimientos proletarios lo institucionalizaron entre sus miembros («Dear Sir and Brother»).

92. Richard Price, *An Imperial War and the British Working-Class: Working-Class Attitudes and Reactions to the Boer War, 1899-1902* (Londres, 1972), pp. 72-73.

93. Hay que hacer notar que en Alemania, las Korps estudiantiles elitistas se resistieron a los principios antisemitas, no como las asociaciones no-elitistas, a pesar de que de hecho los aplicaban (Grieswelle, «Die Soziologie...», p. 353). De un modo similar, el anti-semitismo se impuso en el movimiento gimnasta alemán por medio de la presión desde abajo, en contra de la resistencia del liderazgo burgués-nacional del movimiento (John, *Politik und Turnen...*, p. 65)

94. John, *Id.*, p. 37.

nueva religión laica, y que la clase que más necesitaba este modo de cohesión era la creciente nueva clase media o, mejor dicho, aquella numerosa masa intermedia que de manera tan señalada carecía de otras formas de cohesión. Aquí, una vez más, la invención de tradiciones políticas coincide con la de tradiciones sociales.

IV

Determinar el grupo de «tradiciones inventadas» en los países occidentales entre 1870 y 1914 es relativamente fácil. En el presente capítulo se han dado ejemplos suficientes de tales innovaciones, de las corbatas de la escuela y los jubileos reales, el Día de la Bastilla y las Hijas de la Revolución Americana, el Primero de Mayo, la Internacional y los Juegos Olímpicos a la Final de Copa y el Tour de Francia como ritos populares y la institución del culto a la bandera en Estados Unidos. También se han analizado los fenómenos políticos y las transformaciones sociales que pueden ser la explicación de dicho grupo, aunque las segundas de manera más breve y especulativa que los primeros. Porque, por desgracia, es más fácil documentar los motivos y las intenciones de los que están en una posición que les permite instituir formalmente tales innovaciones, e incluso sus consecuencias, que las prácticas nuevas que surgen espontáneamente en las bases. Los futuros historiadores británicos que deseen investigar de modo parecido las postrimerías del siglo XX tendrán muchas menos dificultades con el análisis, pongamos por caso, de las consecuencias ceremoniales del asesinato de lord Mountbatten que con el de prácticas novedosas como, por ejemplo, la compra (a menudo muy costosa) de matrículas distintivas para los automóviles. En todo caso, el objeto del presente libro es fomentar el estudio de un tema relativamente nuevo, y fingir que se trata de una forma que no sea tentativa estaría fuera de lugar.

Si embargo, quedan tres aspectos de la «invención de la tradición» en este período que requieren un breve comentario a modo de conclusión.

El primero es la distinción entre las nuevas prácticas del período que resultaron duraderas y las que duraron poco. Visto de manera retrospectiva, diríase que el período que incluye la Primera Guerra Mundial señala una divisoria entre los lenguajes del discurso simbólico. Como en los uniformes militares, lo que podríamos llamar el modo operístico dio paso al modo prosaico. Los uniformes inventados para los movimientos de masas del período de entreguerras, que difícilmente podían aducir la excusa del camuflaje operacional, evitaban los colores vivos y preferían tonos más apagados como el negro y el pardo de los fascistas y los nacionalsocialis-

tas.[95] Sin duda los disfraces para los acontecimientos rituales todavía se inventaron para hombres del período 1870-1914, aunque no se me ocurren ejemplos —excepto, tal vez, como extensión de estilos antiguos a instituciones nuevas del mismo tipo y, cabe esperar, categoría, tales como las togas y capuchas académicas para nuevos *colleges* y títulos—. Ciertamente, se conservaron las indumentarias antiguas. Sin embargo, uno tiene la clara impresión de que en este sentido el período vivió del capital acumulado. En otro sentido, sin embargo, potenció claramente un lenguaje antiguo con especial entusiasmo. La manía de las estatuas y de los edificios públicos con decoraciones alegóricas o simbólicas ya se ha mencionado, y poca duda cabe de que alcanzó su apogeo entre 1870 y 1914. Sin embargo, este lenguaje de discurso simbólico estaba destinado a decaer de forma espectacularmente súbita en el período de entreguerras. Su extraordinaria moda resultaría casi tan efímera como el estallido, en la misma época, de otra clase de simbolismo, el *art nouveau*. Ni la adaptación masiva de alegoría y simbolismo tradicionales para fines públicos, ni la improvisación de un lenguaje nuevo e impreciso de simbolismo vegetal o femenino, pero en todo caso curvilíneo, principalmente para fines privados o semiprivados parecen haber sido apropiados de forma más que temporal para los requisitos sociales que motivaron su aparición. Sobre las razones sólo podemos especular, y éste no es lugar para ello.

En cambio, cabe sugerir que otro lenguaje de discurso simbólico público, el teatral, resultó más duradero. Las ceremonias públicas, los desfiles y las concentraciones ritualizadas de masas distaban mucho de ser nuevos. Sin embargo, su extensión para fines oficiales y fines laicos extraoficiales (manifestaciones de masas, partidos de fútbol, etcétera) en este período es bastante sorprendente. Ya hemos mencionado algunos ejemplos. Además, la construcción de espacios rituales formales, que ya había sido prevista conscientemente en el nacionalismo alemán, parece que se emprendió de forma sistemática incluso en países que hasta entonces le habían prestado poca atención —pienso en el Londres eduardiano— y tampoco deberíamos pasar por alto la invención en este período de construcciones esencialmente nuevas para espectáculos y rituales masivos *de facto* tales como estadios deportivos, al aire libre y cubiertos.[96] La asistencia de la realeza a la final de copa de Wembley (a partir de 1914) y el uso de edificios tales como el Sportspalast de Berlín o el Vélo-

95. El más brillante de estos uniformes parece haber sido las camisas azules y las corbatas rojas de los movimientos de juventudes socialistas. No conozco ningún caso de camisas rojas, naranjas o amarillas, o de una vestimenta ceremonial auténticamente multicolor.

96. Véase *Wasmuth's Lexikon der Baukunst* (Berlín, 1932), IV: «Stadthalle», W. Sharau-Wils, *Gebäude und Gelände für Gymnastik, Spiel und Sport* (Berlín, 1925), D. R. Knight, *The Exhibitions: Great White City, Shepherds Bush* (Londres, 1978).

drome d'Hiver de París por parte de los movimientos de masas del período de entreguerras en los países respectivos son anticipos de la creación de espacios formales para los rituales de masas públicos (la Plaza Roja a partir de 1918) que los regímenes fascistas fomentarían sistemáticamente. Podemos señalar de paso que, de acuerdo con el agotamiento del viejo lenguaje del simbolismo público, los nuevos marcos para tales rituales públicos harían hincapié en la sencillez y la monumentalidad en vez de en la decoración alegórica decimonónica de la Ringstrasse de Viena o el monumento a Víctor Manuel en Roma,[97] tendencia que ya se había anticipado en el período que nos ocupa.[98]

Por tanto, en el escenario de la vida pública el énfasis se desvió del diseño de decorados recargados y variados, susceptibles de «leerse» como una historieta o un tapiz, al movimiento de los actores, ya fuera, como en los desfiles militares o de la realeza, una minoría ritual que actuaba ante una masa de espectadores, o, como se anticipaba en los movimientos políticos de masas del período (tales como las manifestaciones del Primero de Mayo) y los grandes acontecimientos deportivos de masas, una fusión de los actores y el público. Éstas eran las tendencias que estaban destinadas a seguir evolucionando a partir de 1914. Sin especular más sobre esta forma de ritualización pública, no parece irrazonable relacionarla con la decadencia de la tradición antigua y la democratización de la política.

El segundo aspecto de la tradición inventada en este período se refiere a las prácticas que se identifican con clases o estratos sociales específicos en contraposición a miembros de colectividades más amplias como son los estados o las «naciones». Si bien algunas de tales prácticas se concibieron formalmente como distintivos de la conciencia de clase —las prácticas del Primero de Mayo entre los obreros, la reactivación o invención de la indumentaria campesina «tradicional» entre los campesinos (*de facto* más ricos)—, un número mayor de ellas no se identificaban así en teoría y muchas, de hecho, eran adaptaciones, especializaciones o conquistas de prácticas que originalmente habían iniciado los estratos sociales superiores. El deporte es el ejemplo obvio. Desde arriba, la línea entre las clases se trazó aquí de tres maneras: mediante el mantenimiento del control de las instituciones de gobierno por parte de la aristocracia o la clase media, mediante la exclusividad social o, más comúnmente, mediante el elevado coste o la escasez de los bienes de capital necesarios (pistas de tenis o cotos de caza de verdad), pero, sobre

97. Cari Schorske, *Fin de Siècle Vienna: Politics and Culture* (Nueva York, 1980), cap. 2.

98. Véase Alastari Service, *Edwardian Architecture: A Handbook to Building Design in Britain, 1890-1914* (Londres, 1977).

todo, mediante la rígida separación entre el amateurismo, el criterio del deporte entre los estratos superiores, y el profesionalismo, su lógico corolario entre las clases bajas urbanas y obreras.[99] El deporte específico de una clase entre los plebeyos raras veces aparecía conscientemente como tal. Donde sí aparecía, solía ser por medio de la adopción de ejercicios de la clase superior, expulsando a quienes los practicaban hasta entonces, y creando luego una serie específica de prácticas sobre una base social nueva (la cultura del fútbol).

Es probable que las prácticas que de esta manera se filtraban socialmente hacia abajo —de la aristocracia a la burguesía, de la burguesía a la clase obrera— predominaran en este período, no sólo en el deporte, sino en la indumentaria y la cultura material en general, dada la fuerza del esnobismo entre las clases medias, y de los valores de la autosuperación y el éxito burgueses entre las elites obreras.[100] Experimentaron una transformación, pero sus orígenes históricos siguieron siendo visibles. El movimiento opuesto no faltaba, pero en este período era menos visible. Puede que las minorías (aristócratas, intelectuales, anormales) admirasen ciertas subculturas y actividades urbanas y plebeyas —tales como el arte del music-hall—, pero la principal asimilación de prácticas culturales entre las clases bajas o para un público popular de masas tendría lugar más tarde. Algunas señales de ella eran visibles antes de 1914, principalmente por mediación de las diversiones y, tal vez sobre todo, el baile social, que puede vincularse a la creciente emancipación de las mujeres: la moda del *rag time* o el tango. Sin embargo, cualquier estudio de las invenciones culturales de este período no puede por menos de tomar nota de la aparición de subculturas y prácticas de clase baja autóctonas que nada debían a modelos de clases sociales superiores, casi con seguridad como consecuencia de la urbanización y la migración en masa. La cultura del tango en Buenos Aires es un ejemplo.[101] Hasta qué punto entran en consideración en un examen de la invención de tradiciones debe seguir siendo discutible.

99. El profesionalismo implicaba un nivel de especialización ocupacional y un «mercado» a duras penas disponible, si es que había alguno, entre la población rural establecida. Los deportistas profesionales eran criados o proveedores de las clases más altas (jinetes, guías de montaña) o bien eran adscritos a las competiciones amateurs de las clases altas (profesionales del criquet). La diferencia más sorprendente entre los juegos de clase alta y los de clase media no era económica, aunque algunos cazadores furtivos vivían de ello, sino legal. Así lo expresaban las «Reglas del Juego».

100. Se ha observado una correlación weberiana entre el deporte y el protestantismo en Alemania hasta 1960. G. Lüschen, «The Interdependence of Sport and Culture» en M. Hart (ed.), *Sport in the Sociocultural Process* (Dubuque, 1976).

101. Véase Blas Matamoro, *La Ciudad del Tango* (Tango Histórico y Sociedad), Buenos Aires, 1969.

El último aspecto es la relación entre «invención» y «generación espontánea», planificación y crecimiento. Esto es algo que desconcierta siempre a los observadores en las modernas sociedades de masas. Las «tradiciones inventadas» cumplen importantes funciones sociales y políticas, y ni nacerían ni arraigarían si no pudieran adquirirlas. Sin embargo, ¿hasta qué punto son manipulables? La intención de usarlas, de hecho, a menudo de inventarlas, para la manipulación es evidente; ambas aparecen en política, la primera sobre todo (en las sociedades capitalistas) en el comercio y la industria. Hasta este punto los que creen en la teoría de la conspiración y se oponen a semejante manipulación tienen de su lado no sólo la verosimilitud, sino también hechos. Pese a ello, también parece claro que los mejores ejemplos de manipulación son los que explotan prácticas que obviamente satisfacen una necesidad —que no por fuerza se entiende claramente— entre determinados grupos de personas. La política del nacionalismo alemán en el segundo imperio no puede entenderse sólo desde arriba. Se ha sugerido que hasta cierto punto el nacionalismo escapó del control de quienes encontraban ventajoso manipularlo, en todo caso durante este período.[102] Los gustos y las modas, especialmente en las diversiones populares, pueden «crearse» sólo dentro de límites muy estrechos; hay que descubrirlos antes de explotarlos y darles forma. La misión del historiador es descubrirlos de manera retrospectiva... pero también tratar de comprender por qué, en términos de sociedades y situaciones históricas cambiantes, llegó a sentirse tal necesidad.

102. Geoffrey Eley, *Re-Shaping the German Right* (Yale U. P., Londres y New Haven, 1980).

ÍNDICE